ಕಾರಂತ ವಿಶೇಷಾಂಕ

ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಬೆಂಗಳೂರು

ಸಾಧನೆ

ಸಂಪುಟ 7
ಸಂಚಿಕೆ 3
ಜುಲೈ-ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ - 1978

ಸಾಧನೆ

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು

SADHANE : Kannada Quarterly of the Bangalore University, Bangalore
Vol. 7. No. 3, July-September 1978

Chief Editor : **Dr. G. S. Sivarudrappa**

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು :
ಡಾ॥ ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ

ಸಂಪಾದಕರು :
ಶ್ರೀ ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ
ಡಾ॥ ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ
ಡಾ॥ ಸೂರ್ಯನಾಥ ಕಾಮತ್

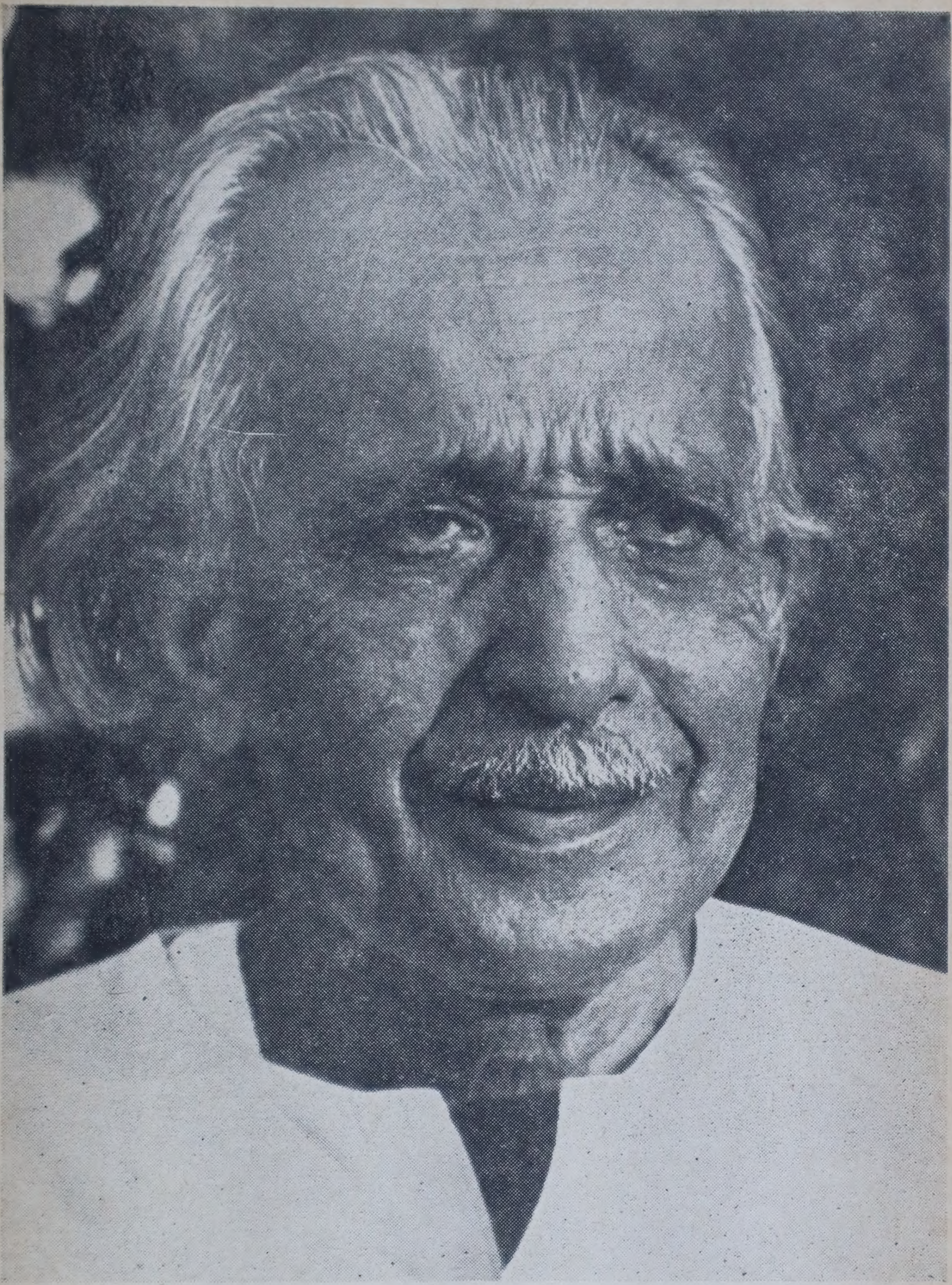
ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ : ರೂ. 8–00
ರೂ. 5–00 (ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ)

ಆಜೀವ ಸದಸ್ಯತ್ವ : ರೂ. 100–00

ಪ್ರಕಾಶಕರು : ಹೆಚ್. ಆರ್. ದಾಸೇಗೌಡ
ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056

ಪರಿವಿಡಿ



ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಡಾ॥ ಕೆ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತ

[ಕೃಪೆ : ವಿಶ್ವಕಲ್ಯಾಣ ಮಿಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು-10]

ಬಿಡುಗಡೆಯ ಸುದ್ದಿ

ಸುಮತೀಂದ್ರ ನಾಡಿಗ್

ಗಗನದ ಕುಸುಮವ ಕಂಡಂತಾಯಿತು
ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕಂಡಾಗ
ಬೆಂದನೆಲಕೆ ಮಳೆ ಬಂದಂತಾಯಿತು
ಬಿಡುಗಡೆ ಸುದ್ದಿಯು ಬಂದಾಗ

ದುಃಸ್ವಪ್ನದ ಒತ್ತುಗ ಎದೆಯಿಂದಿಳಿಯಿತು
ಉಸಿರಿಗೆ ಅಡೆತಡೆಯಿಲ್ಲ,
ಕಳಚಿಬಿದ್ದವೋ ಬಾಯಬೀಗಗಳು
ಸದ್ಯ ರಾಕ್ಷಸರ ಭಯವಿಲ್ಲ.

ಬೇರು ಬೇರಿಗೂ ತಂಪು ಹರಿಯಿತು
ಮರುಕಳಿಸಿತು ಅಹ, ಜೀವರಸ
ಟೊಂಗೆಟೊಂಗೆಗೂ ಹೊಸ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ
ಮೊಳಕೆಯ ಜಾತ್ರೆಯ ಉಲ್ಲಾಸ.

ಹಗಲೆಲ್ಲಾ ಮಳೆಬಿಲ್ಲ ಬಣ್ಣಗಳು
ಅವಿರತ ಕಾರ್ಯಕಲಾಪ
ಇರುಳಲಿ ಮಿರಿಮಿರಿ ನಕ್ಷತ್ರದ ಹೊರೆ
ಬೆಳುದಿಂಗಳ ಮುಖಗಳ ಸಲ್ಲಾಪ.

ಕಾರಂತರ 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು': ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳು

ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ

ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಹೊಳೆಗಳಂತೆ ಕಾರಂತರ ಸೃಜನಸಾಮರ್ಥ್ಯ. ಅದು ನಿರಂತರವಾಗಿದೆ, ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿದೆ, ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿದೆ. ಅದು ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಎತ್ತರವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಕಾರಂತರು ಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ತ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಡ್ಡಿಕೊಂಡವರು! ಅದರ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಂದ ಬೆಳೆದವರು. ಅದರ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅನುಭವವೇ ಅವರ ಪಾಲಿಗೆ ಒಂದು ಪುಸ್ತಕ. ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯಿಂದ, ತೀವ್ರತೆಯಿಂದ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡವರು ಅವರು. ಈ ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಯಮೇಲೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಂತು, ಅದರೊಳಗಿನ ಹಾಗೂ ಅದರಾಚೆಯ ಗೂಢ ಗಳನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸಿದವರು.

ಯಾರೋ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಇರಿಸಿದ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಂದ ಬದುಕನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಥವಾ ಅಳೆಯಲು ಹೊರಟವರಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಬದುಕನ್ನು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲು ಹೊರಟವರೂ ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ತಾನು ಕಂಡು ದಷ್ಟೇ ಸತ್ಯ, ಇದಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯದು ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯವರೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಯ ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ, ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗೆರೆಯಾಚೆ ನಿಂತು ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ 'ಪ್ರಯೋಗ ಪರಿಣತ ಮತಿ'ಗಳು ಕಾರಂತರು. ಇದು ಕಾರಂತರ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ನೆಲೆಗಟ್ಟು.

ಈ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಅವರ 'ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು' 'ಗ್ನಾನ' 'ಬಾಳ್ವೆಯೆ ಬೆಳಕು' 'ಬಿಡಿ ಬರೆಹಗಳು'—ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಮೂರನೆಯ ಬಾರಿಗೆ, ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು, ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಗೆದ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾದ 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' ಎಂಬ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿಲುವು, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವರ 'ಬಾಳ್ವೆಯೆ ಬೆಳಕು' (1945) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪುಟ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ 'ಬಾಳ್ವೆಯೆ ಬೆಳಕು' ಎಂಬ ಕೃತಿಯ ವಿಚಾರದ ಎಳೆ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟರೀತಿಯ ಕಾದಂಬರಿ. ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸ್ಮೃತಿಪರಂಪರೆಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗುವಂಥ ಪಾತ್ರವೊಂದರ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಮೂಲಕ, ಕಾರಂತರು, ಇದೇ ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಿ (reconstruct) ದ್ದಾರೆ. ಮೂಕಜ್ಜಿಯು 'ವರ್ತಮಾನ' ನಮ್ಮ ನಿಮ್ಮ ದರಂತೆ ಗತಕಾಲದ ಸಂವೇದನೆಯಿಲ್ಲದ ವರ್ತಮಾನ ಅಲ್ಲ; ವರ್ತಮಾನದ ಯಾವೊಂದು ವಸ್ತುವೂ ಆಕೆಗೆ ಗತಕಾಲದ ಅಥವಾ ಇತಿಹಾಸದ ಗವಾಕ್ಷಗಳಾಗುತ್ತ, ಇಡೀ ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಏಳುಬೀಳಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಅವಳಂತೆಯೆ, ಗತಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತನಾದ, ಅವಳ ಮೊಮ್ಮಗ ಸುಬ್ಬರಾಯನು ತಂದು ಕೈಗೆ ಕೊಡುವ ಒಂದೊಂದು ವಸ್ತುವೂ—ಕಲ್ಲೋ, ಕವಡೆಯೋ, ಎಲುಬಿನ ತುಂಡೋ, ಶಂಖಿನ ವಿಗ್ರಹವೋ—, ಆಕೆ ಕೈಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಒಡನೆಯೇ, ಆಕೆಯ ಒಳ ತಿಳಿವಿಗೆ ಗತ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸುರುಳಿ ಬಿಚ್ಚತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಆಕೆಗೆ, ವರ್ತಮಾನದ ಪರಿಸರದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ 'ಭೂತ'ವನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆ. ಇಂಥ ಒಂದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಪಾತ್ರನಿರ್ಮಾಣದ ಮೂಲಕ ಕಾರಂತರು "ನಾಲ್ಕೈದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಹರಿದುಬಂದ 'ಸೃಷ್ಟಿ ಸಮಸ್ಯೆ'ಯೊಂದನ್ನು ನುಡಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ."[1]

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಒಂದು, ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಆ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕ ತಾವೇ ಮಾತಾಡು ವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಇದರ ಜತೆಗೆ ಮೂಕಜ್ಜಿಯಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಇರು ವುದು ಅಸಂಭವ ಎಂದು ತೋರುವುದಲ್ಲವೆ?

ಎರಡನೆಯದು ಈ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿ ದರೆ, ಆಕೆಗೆ ಅದರ ಇತಿಹಾಸವೇ ಕಾಣತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಆಕೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ಅದನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡತೊಡಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇದಲ್ಲದ ಬೇರೆಯ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳು ಅತ್ಯಂತ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಖರ ವಿಚಾರವಂತಳಂತೆ, ದೇವರನ್ನು ಕುರಿತು, ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ತೀರಾ ಹೊಸತಾಗಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಎರಡೂ ಬೇರೆಬೇರೆಯೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೆ? ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತ ಅವಳ, 'ಕಾಣ್ಕೆ'ಗೂ, ಮತ್ತು ಅವಳು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಗೆರೆಯಾಚೆ ನಿಂತು ಮಾಡುವ ವಿಚಾರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಎರಡನೆಯದು, ಮೊದಲನೆಯ ದರ ಪರಿಣಾಮವೆ ಅಥವಾ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆ?

---

1. ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ. ಪುಟ, ii

ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದರೆ, ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ 'ಮೂಕಜ್ಜಿ'ಯಂಥ ವಿಲಕ್ಷಣವಾದ ಪಾತ್ರವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದೇನೋ ನಿಜವೆ. ಲೇಖಕ, ಕಲಾವಿದ ಮಾಡುವಂಥ ಕೆಲಸವೇ ಅದು. ಆದರೆ, ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಮೂಕಜ್ಜಿಯಂಥವರು ಇಲ್ಲ ಅಥವಾ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದೇನೂ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಕಜ್ಜಿಯಂಥವರ ಇರುವಿಕೆಗೆ ಮನಸ್ಶಾಸ್ತ್ರ ತಕ್ಕಷ್ಟು ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲದು. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಯಾವ ಯಾವ ತೆರನಾದ ಶಕ್ತಿ–ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಮನಸ್ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ; ಬಹುಶಃ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮೂಕಜ್ಜಿಯಂಥ, ಶುದ್ಧ, ಮುಗ್ಧ 'ಗ್ರಾಹಕರು' ಇರುವುದಾದರೆ, ಹೀಗೆ ವಾಸ್ತವತೆ, ತನ್ನ ಆಚೆಯದನ್ನು ತೆರೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೇನಲ್ಲ. ಆಕೆಗೆ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ತಪ್ಪಿದ ಸಂಪರ್ಕರಾಹಿತ್ಯ, ತನ್ಮೂಲಕ ಆಕೆಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ತೀವ್ರವಾದ ಏಕಾಂತತೆ ಮತ್ತು ಎಳೆಯಂದಿನಿಂದಲೂ ಹೇಗೋ ಏನೋ ಆಕೆಗೆ ವಸ್ತುಗಳಾಚೆಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾಣಿಸತೊಡಗುವಂಥ ಒಂದು ಸಂವೇದನಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಇಂಥ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಸಂಭಾವ್ಯವೆನ್ನುವಂತೆ ಕಾರಂತರು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆ ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಬರುವುದು ಕೇವಲ ವಾಸ್ತವವಷ್ಟೆ ಸತ್ಯ ಎಂದು ತಿಳಿದವರಿಗೆ, ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ಹಾಗೂ ಅವಾಸ್ತವ ಇವೆರಡರ ಭೇದ ತೀರ ಕಡಿಮೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತವರಿಗಲ್ಲ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರವಾದ ಸುಬ್ಬರಾಯ ಹೀಗನ್ನುತ್ತಾನೆ: ''ನನಗೆ ವಾಸ್ತವಿಕ ಜೀವನ ಅವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವಾಸ್ತವಿಕತೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡರೊಳಗಣ ಮೇರೆ, ಅಂತರ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ–ಎನಿಸುತ್ತದೆ.''[2]

ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ, ಅವಳ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ 'ಕಾಣ್ಕೆ'ಗೂ, ಅದರ ಸ್ವಗತ ಅಥವಾ ನಿರೂಪಣೆಗೂ, ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯೆಂಬಂತೆ ತೋರುವ ಅವಳ ವೈಚಾರಿಕ ಸರಣಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಹೇಗೆ- ಅನ್ನುವುದು. ಬಹುಶಃ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದೇನೋ. ಕಾರಂತರು ಈ ಎರಡು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಅದೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು, ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುವವರಿಗೂ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ವಾಸ್ತವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಂಡವರಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಮೂಕಜ್ಜಿಗೆ ಬದುಕು ಕಾಣಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಸರಣಿ ಎಂದಲ್ಲ; ಅದು ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾದ ವಾಸ್ತವ ಚರಿತ್ರೆ

---

2. ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು : ಪು. ೧೪.

ಯಾಗಿ. ಕೇವಲ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಬದುಕುವವರಿಗೆ, ಅದರ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ; ಅದರ ಬದಲು ಭಯವಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಅವಿಚಾರಿತವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಬಹು ಜನಕ್ಕೆ ಅದರ ಬೇಕುಗಳನ್ನು ಅಲುಗಿಸುವಂಥ ವರಬಗೆಗೂ ಭಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಂಥ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು ನಾನಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮೂಕಜ್ಜಿಗೆ, ಈ ಎಲ್ಲ ನಂಬಿಕೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ 'ಕಾಣು'ವುದರಿಂದ ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಎಷ್ಟೊಂದು ಹುಸಿ ಅನ್ನುವುದು ತನಗೆ ತಾನೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆವಳಾಡುವ ಮಾತು ಅತ್ಯಂತ ಆಧುನಿಕ ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಪಾಲಿಗೆ ದೇವರೋ ಮತ್ತೊಂದೋ ಹೇಗೆ ಮಾನವನ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ, ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತೆಂಬು ದರ ಇತಿಹಾಸ ಅವಳ ಅತೀಂದ್ರಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಗೋಚಿಸುತ್ತದೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಮಾನವ ಜೀವನದ ವೈಭವ–ಅಟ್ಟಹಾಸಗಳ ವಿಫಲತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಈಕೆಗೆ ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಅಹಂಕಾರ-ವಿಲಾಸಗಳು ಎಷ್ಟೊಂದು ಪೊಳ್ಳು ಎಂಬುದೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಅಥವಾ ಪರಿಣತಿಯ ನಿಲುವು ಇದು. ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅನಂತ ಕಾಲದ ಇತಿಹಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಇಟ್ಟು ನೋಡುವುದನ್ನು ಕಲಿಯದ ಹೊರತು ನಾವು ಬದುಕನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆವು ಮತ್ತು ನಿಜವಾದ ವಿಚಾರ-ವಿವೇಕ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಲಾರದು.

'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' ಈ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಬರೆದ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಕಾದಂಬರಿಯೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾದಂಬರಿ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಅವರ 'ಅಳಿದಮೇಲೆ' 'ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ' 'ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯರು' ಈ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗಿರುವ ಒಂದು ಸಾವಯವತೆ ಹಾಗೂ ಬಿಗಿ ಇದಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾನವ ಜನಾಂಗದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತಾ, ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗೆ ಒಳಗುಪಡಿಸುವ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಬುಡವನ್ನೆ ಅಲ್ಲಾಡಿಸುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿ, ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿಯೆ ತೀರಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿ ಆಗಲೇ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಪಾತ್ರವಾದ 'ಮೂಕಜ್ಜಿ'ಯ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕುರಿತು, ಈ ದೇಶದ ಯಾವ ಮನಸ್‌ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಗಮನವೂ ಹರಿಯದೆ ಇರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ವಿವಿಧ ಜ್ಞಾನದ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುವ ಬುದ್ಧಿವಂತರು, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತಮ್ಮ ತಿಳಿವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗುಪಡಿಸದೆ ಇರುವ ಈ

ತಾಟಸ್ಥ್ಯ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಾಸಕ್ತರೆಂಬ ವರ್ಗದವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೆಂಬಂತೆ, ಆದಕಾರಣ ಅದಕ್ಕೂ ತಮಗೂ ಸಂಬಂಧ ವಿಲ್ಲವೆಂಬಂತೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಶಾಖೆಯ ಪರಿಣತರು ತಿಳಿಯುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಿಜವಾದ ವಿಮರ್ಶಕನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಜ್ಞಾನದ ಶಾಖೆಗಳ ತಿಳಿವಿನಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಬೆಳೆದೀತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಮಾತೆಂದರೆ, ಕಾರಂತರಂಥವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವವರಿಗೆ ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾದ ಸಿದ್ಧತೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಲದು.

ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು–ಅದರ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ

ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ

ಡಾ। ಕೋಟ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಈ ಬಾರಿಯ ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ದೊರಕಿದೆ. ಕಳೆದ ದಶಕದ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾದುದೆಂದು, 1968 ರಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆದು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಸಾಧನೆಗಳು ಅರವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹರವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣ, ಯಕ್ಷಗಾನ, ಚಿತ್ರಕಲೆ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಹೀಗೆ ಹಲವು ನಿಟ್ಟಿನ ಅವರ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದರ ಸೂಚನೆಯಾಗಿ 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಯಲಾಗಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು.

ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತ ಬಂದವರಿಗೆ, 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಮೊದಲ ಓದಿನಲ್ಲೇ 'ಇದೇನು ಹೊಸ ಬಗೆ ಯಲ್ಲಿದೆಯಲ್ಲಾ' ಎನ್ನಿಸುವುದು ಸಹಜ. ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರಚನೆಗೊಂಡ ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ಬದುಕನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವ, ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನನ್ನು ಆವರಿಸಿದ ನಿಸರ್ಗ, ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಮನುಷ್ಯರು ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲೂ ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಯಿದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ನಿಗೂ ಆತನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪುಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಜೀವನದ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನವರು ಬದುಕಿದ ಬಗೆಯೂ ಪ್ರೇರಣೆ ಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಕಾರಣಗಳು ಅವರ ಜೀವನಕ್ರಮ ದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅವರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದ ಬೇರುಗಳು ಇಂದು ಎಲೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಯೇ 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' ಕೃತಿಯು ಎದ್ದುಕಾಣುವ ಹೊಸತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಜತೆಗೆ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಅಪೂರ್ವ ಪಾತ್ರಗಳ ಲ್ಲೊಂದು. ಜೀವನದ ಜತೆಗೆ ಮಾಗುತ್ತಾ, ಸುಖದುಃಖಗಳನ್ನು ಸಮನಾಗಿ ಸಹಿಸುತ್ತಾ ಬೆಳೆಯುವ ಅದೆಷ್ಟೋ ಜನ ಮುದುಕಿಯರು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ

ಜೀವ ತಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ಜೀವನಾಸಕ್ತಿಯೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಅವರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವ ಮೂಕಜ್ಜಿಯು ಹೊಸ ಬಗೆಯವಳು. ನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನ ಐಂದ್ರಿಯಿಕ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಲೇ, ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಹೊಸ ದೊಂದು ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಕೆ ಕಾಣಬಲ್ಲಳು. ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಗ್ರೀಕ್ ಪುರಾಣ ಜಗತ್ತಿನ ಕಸಾಂಡ್ರಳಂತೆ. ಆಕೆ ಈಗ ಆಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಆದದ್ದನ್ನೂ, ಮುಂದೆ ಆಗುವುದನ್ನೂ ನೋಡಬಲ್ಲವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತ ಓದುಗನಿಗೆ ಮೂಕಜ್ಜಿಯಂಥವರು ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದೋ ಸುಳ್ಳು ಎಂದೋ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ವರ್ಷಕ್ಕೆ ವಿಧವೆಯಾದಳು. ಮೂಕಜ್ಜಿ ಮನುಷ್ಯನ ಅನ್ವೇಷಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಮೂರ್ತರೂಪವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಒಂಟಿಯಾದಳು, ಜನರಿಂದ ಮರುಳು ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಳು. ಮಾತಾಡದೆ ಮೂಕಿಯಾದಳು. ತನಗಿಂತ ಕಿರಿಯರು ಕಣ್ಣೆದುರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಯುವು ದನ್ನು ಕಂಡಳು. ತನ್ನ ಸುತ್ತಣ ಬದುಕಿನ ಇಬ್ಬಂದಿತನವನ್ನು ಕಂಡಳು ಏಕೆ ಹೀಗೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅವಳಿಗೆ ಸಹಜ. ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು. ಅವಳ ಕನಸುಗಳು ಕಾಣ್ಕೆಗಳು ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲವು. ಎಂದೋ ಎಲ್ಲೋ ಆಗಿಹೋದ ಘಟನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಇಂದಿನ ಜೀವನವನ್ನು ಅರಿಯಲು, ಅರ್ಥೈಸಲು ಆಕೆ ಸಮರ್ಥಳಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಮೂಕಜ್ಜಿ ಕಾಣುವ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ, ಕಾದಂಬರಿಯ ನಿರೂಪಕನೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾದ ಆಕೆಯ ಮೊಮ್ಮಗ ಸುಬ್ರಾಯನೂ ಆಸಕ್ತ. ಅಜ್ಜಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಕೊಂಚ ತಲೆ ಸಮವಿಲ್ಲದವಳೆಂದು ತಿಳಿದವಳೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾಗ, ಆಕೆಗಿರುವ ವಿಶೇಷ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಮನೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಕಾಡು ಗಳಲ್ಲಿ ಅಲೆದು ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಪ್ರಾಚೀನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ತರುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕೈಲಿಡುತ್ತಾನೆ. ಅವು ಕೀಲಿಕೈಗಳಿದ್ದಂತೆ ಜನಾಂಗದ ನೆನಪಿನಿಂದ ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋದ ಪುರಾತನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಕೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ತಡವುತ್ತಾ ಕಾಣು ತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಆ ನೆನಪುಗಳ ಜತೆಗೆ ಅವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ. ಸುಬ್ರಾಯನಿಗೆ ಕುತೂಹಲವೇ ಸ್ಥಾಯಿ. ಯಾರಿಗೂ ಸಿಗದ ಸೌಲಭ್ಯ ವಾದ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಮೂಲಕ ಕಾಲದೇಶಗಳ ಆಚೆಗೆ ಸಂಚರಿಸುವ ಹಂಬಲ, ಚಪಲ ಆತನಿಗೆ. ಆದರೆ ಮೂಕಜ್ಜಿಗೆ ಹಾಗಲ್ಲ. ವಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಕಾಣುವ ಕನಸು ಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾ ಕಾಣುತ್ತಾ ಆಕೆ ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಬದುಕನ್ನೂ ಅರಿಯಲು ಆಕೆ ಸಮರ್ಥಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಾಚ್ಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರುಹುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಆಸಕ್ತಿಯು ಕೇವಲ ಕುತೂಹಲವಾಗದೆ ಇಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಪರಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಬಲ್ಲುದೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಈ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಪಾತ್ರ ಕಲ್ಪನೆ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದುದು.

ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳಾದರೂ ಎಂಥವು. ಒಂದು, ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ. ಎರಡು, ದೈವತಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಹೀಗೆ ಅವಳ ಕನಸುಗಳ ತಿರುಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಹಜವಾಗಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧವು ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಸಹಜತೆಗೆ ಎರವಾಗುವುದನ್ನು, ವಿಕೃತಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಮಾತೃದೈವತದ ಆದಿಮಕಲ್ಪನೆ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ನಡೆದು ಭ್ರಮಾಜನಕವಾದ ಪುರಾಣ ಜಗತ್ತಿಗೆ ದಾಟುವುದನ್ನು ಆಕೆಯ ಕನಸುಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮಾತೃ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪಿತೃಕೇಂದ್ರಿತವಾಗುವುದನ್ನು ಕನಸುಗಳು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಏನೀ ಕನಸುಗಳ ಉಪಯುಕ್ತತೆ? ಸಹಜ ಲೈಂಗಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಎರವಾದ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ತಪ್ತಮನಸ್ಸಿನ ಹೊರತೋರ್ಕೆಗಳಿವು ಎಂದು, ಫ್ರಾಯ್ಡನನ್ನು ಓದಿ ಆತನೇ ಕೊನೆಯ ಮಾತೆಂದು ತಿಳಿದವರು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕನಸುಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯೇ ಇದೆ. ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ನಾವು ಕಾದಂಬರಿಯ ಇತರ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಗಾಣಿಗರಾಮಣ್ಣ ಮತ್ತು ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ನಾಗಿ ಇವರಿಬ್ಬರ ಜೀವನದ ಉಪಕಥೆಯೊಂದು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ನಾಗಿಯನ್ನು ಮರುಳುಮಾಡಿ ಕುಟುಂಬ ಭ್ರಷ್ಟಳನ್ನಾಗಿಸಿ ಒಯ್ದ ಶೇಷಪ್ಪನೆಂಬಾತ ಆಕೆಯನ್ನು, ಕೆಲವು ಕಾಲದನಂತರ ಎರಡು ಮಕ್ಕಳೊಡನೆ ಬೀದಿಪಾಲು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವಮಾನವೀಯುವೆನ್ನಿಸುವ ಈ ಘಟನೆಯಿಂದ ಎದೆಗುಂದದೆ ನಾಗಿ ತನ್ನೆರಡು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬೆಳಸಿ ದೊಡ್ಡವರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮಣ್ಣ ಮತ್ತು ನಾಗಿ ಇವರಿಬ್ಬರ ಸಹಜ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜೀವನ ಅರಳದಂತೆ ಮಾಡಿದ ಸಂದರ್ಭದ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಕೇವಲ ಇಂದಿನ ಅವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರದೆ ಇಡೀ ಜನಾಂಗದ ನೆನಪುಗಳಲ್ಲೇ ಅಡಗಿರುವುದನ್ನ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಅಪರಿಹಾರ್ಯವೆನಿಸುವ ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪಿದ್ದ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಒಡಕನ್ನು ಮುಚ್ಚಲು ತನ್ನ ಯತ್ನ ನಡೆಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಜತೆ ಚಕ್ಕಂದವಾಡುತ್ತಾ ವಿವಾಹ ಜೀವನದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುತ್ತಾ ನಡೆದಿದ್ದ ಜನಾರ್ಧನನ ಬದುಕಿನ ಪರಿಯನ್ನು ಅರಿತ ಆಕೆ ಅವನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ದಾರಿಗೆಳೆಯಲು ಸೂಚನೆ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾ, ಅಥವಾ ಆ ಬಗೆಯ ಸೋಗನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಮುಂದೆಮಾಡಿ ಸಮಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಅನಂತರಾಯನ ಒಳಗನ್ನು ಕಂಡ ಆಕೆ ಆತನಿಗೂ ರಾಮದಾಸನಿಗೂ ಇರುವ ವಿಕೃತ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯಲು ಹಿಂಜರಿಯುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ಮೂಕಜ್ಜಿಗೆ ಆಕೆ ಕಾಣುವ ಕನಸುಗಳು ಭೂತದ ಕಾಡುವಿಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ವರ್ತಮಾನದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳೂ ಹೌದು. ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಜೀವನದ ಅರಿಕೊರೆಗಳನ್ನು

ಅವುಗಳ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬಲ್ಲಳು. ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಾಗ ತಿದ್ದಲೂಬಲ್ಲಳು. ಇದರ ಜತೆಗೆ ತಾನೂ ಪಕ್ವವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ತನಗಿಂತ ಕೊಂಚ ಹಿರಿಯಳಾದ ತಿಪ್ಪಜ್ಜಿಯು ಸಾವಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಸಾವಿನ ಸನಿಹಕ್ಕೆ ಧೃತಿಗೆಡದೆ 'ಅಮ್ಮ ಕರೆದಾಗ ಹೋಗಲು ಅಳುವುದೇಕೆ ?' ಎಂದು ಕೇಳುವ ಮೂಕಜ್ಜಿಯು ಮಾತುಗಳು ಕಲಿತದ್ದಲ್ಲ. ಅವಳ ಕಾಣ್ಕೆಗಳನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಬಂದದ್ದು.

ದೈವತಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕಾರಣಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನೂ ತನ್ನ ಕನಸುಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮರ್ಥಳಾಗುವ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಮನಸ್ಸು ನೆಲೆಗೊಳ್ಳುವುದು ಆದಿಮಾತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ. ದೈವತವೆಂದರೆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ್ದು. ತಾಯಿಯನ್ನು ಮಗು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಬದಲಿಸುವ ಸಮಯ, ಸಮಿತಿ, ಆಚಾರಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ, ಅದೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ದೈವತಗಳೂ ಬೇರೊಂದು ರೂಪತಾಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬೆಳೆದುಬಂದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ ಅಂಶಿಕವಾಗುವುದನ್ನು, ಆ ಮೂಲಕ ಇಬ್ಬಂದಿತನ ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು ಮೂಕಜ್ಜಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಹೀಗೆ ಜೀವನವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕೇವಲ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗದೇ, ತೊಡಗುವಿಕೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಬೆಳೆಯಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಶಿವರಾಮಕಾರಂತರು ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದಂತಿದೆ. ಈ ವಿಶಿಷ್ಟಪಾತ್ರ, ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮೆದುಳಿನ ಜೀವಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ, ಪುಸ್ತಕಗಳ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಿಯಾಗುವ ಬದಲು ಜೀವನಾನ್ವೇಷಣೆಗೆ, ಜೀವನಾಸಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

‘ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು’-ಶೋಧನಾತ್ಮಕ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿ

ಕಿ. ರಂ. ನಾಗರಾಜ

ಕಾರಂತರ ‘ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು’ ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಕಾದಂಬರಿ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ‘ಕನಸು’ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಜೀವಿತದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಅನುಭವ-ಅನ್ನಿಸಿಕೆಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಕಾಲೀನ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಸಧ್ಯತೆನವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ–ಪಾತ್ರಗಳಾಗಲೀ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಾಗಲೀ. ಗಟ್ಟಿಯಾದ ವಾಸ್ತವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ನೆಲೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾದರೂ ಕೂಡ ಅನೇಕ ಅಸಾಧ್ಯತೆಯ ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಅದ್ಭುತಗಳ ವಲಯವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಪ್ರಧಾನ ‘ನಂಬಿಕೆ’ಯನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ರೀತಿ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದಾಗಿದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಂರಚನೆ (Structure)–ಒಂದು ಕನಸನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಗ್ರಹಿಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಪಂಚ ಗ್ರಹಿಕೆ–ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ಗಾಢ ಸ್ಪರ್ಶವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ದೀರ್ಘ ‘ಕನಸು’. ಕಾಲ, ಅವಕಾಶಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು (ಅದರ ಒಳ–ಹೊರಗುಗಳನ್ನು) ಈ ದೀರ್ಘ ‘ಕನಸು’ಹೊರ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಈ ವಿದ್ಯಮಾನದ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅನುಭೂತಿ (fealing)ಗಳನ್ನು ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂಕಜ್ಜಿ ಭೂತ–ವರ್ತಮಾನಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕ ಶೋಧಿಸುವ ಸ್ವರೂಪ–ಕಾದಂಬರಿಯು ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಕ್ತನ ವಿವರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿವರಗಳು ಮನುಕುಲದ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯ ಒಳವಿವರಗಳ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾಗುವುದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಒಂದು ಸಂಭವನೀಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಬ್ರಾಯನ ಶೋಧನೆಯ ಮೂಲಕ

ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಒಳವಿವರಗಳು ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಈ ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು : "ಅಂದೆನಲ್ಲ, ಇದು ಲಿಂಗ. ಅಲ್ಲಿ ಆ ಪಾಟೆಯಲ್ಲಿ ಯೋನಿ ಗುರುತಿದೆ ಅಂತ, ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ಹತ್ತಾರು ಮಂದಿ ನಿಂತುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ಅಸಹ್ಯ. ಮಕ್ಕಳು ಮರಿ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲವೆನ್ನು, ಎಲ್ಲರೂ ಹರೆಯದ ಹೆಣ್ಣುಗಳು, ಗಂಡುಗಳು ಜೋಡಿಯಾಗುತ್ತ ಇದ್ದಾರೆ. ನೆನ್ನೆ ನನಗೆ ಅದೇ ಕಾಣಿಸಿದಾಗ ಒಂದು ಬಾರಿಗೆ ಅಸಹ್ಯ ಎನ್ನಿಸಿತು. ಮನುಷ್ಯರಲ್ಲಿ ನಾಚಿಕೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ." ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕಳೆದ ದಿನಗಳ ಮನೋವಿವರಗಳು—ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯನ್ನೇ ಬಯಲುಗೊಳಿಸುವಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಬದುಕಿನ ವಿವರಗಳು, ಅವಳ ಅಂತರಿಕ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ಇರುವ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ, ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿತವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುವುದರಿಂದ—ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮವೊಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ವಾಸ್ತವತೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಾದಂಬರಿ ಸಂಬಂಧ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕೇವಲ ಸಂಗತಿಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯಲ್ಲೇ ಇರುವ ಭ್ರಮೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಕೂಡ ಅಲ್ಲಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬದುಕಿನ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆಂತರಿಕ ಪ್ರಪಂಚ ಮತ್ತು ಹೊರ ಪ್ರಪಂಚಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಆಕೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಬದುಕಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳಿಗೆ, ದೈನಂದಿನ ಕ್ಷಣದ ಕಂಪನಗಳಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದರಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅರ್ಥ ವಲಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೂಕಜ್ಜಿ ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ರೀತಿಯಾಗಲೀ, ಅವಳದೇ ಆದ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ತೊಡಗುವ ರೀತಿಯಾಗಲೀ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮನೋವೈಫಲ್ಯ ಮತ್ತು ಎಚ್ಚರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ತಕ್ಕ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ—ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಐಂದ್ರಿಯಕ ಮತ್ತು ವಿವೇಚನೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ವಿವೇಚನೆಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿವರಗಳಿಗೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಐಂದ್ರಿಯಕ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೂಪವೈವಿಧ್ಯ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ನಿಗೂಢ ವಲಯವನ್ನೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ :

"ಈ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ಕಥಾನಾಯಕನಿಲ್ಲ; ನಾಯಕಿಯಿಲ್ಲ. ಮೂಕಜ್ಜಿಯೂ ಇಲ್ಲಿನ ನಾಯಕಿಯಲ್ಲ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯಿಂದ ಹೆರೆಗಟ್ಟಿದ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ತುಸು ಕಾಯಿಸಿ, ಕರಗಿಸುವ ಕೆಲಸ ಅವಳದ್ದು. ಅಂಥ ಅಜ್ಜಿಯೊಬ್ಬಳು ಇದ್ದಾಳೆಯೇ—ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಬಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನೇಕವನ್ನು ಕುರಿತಾದ

ಸಂಶಯ ಪಿಶಾಚಿಯ ರೂಪವೇ ಅವಳೆಂದು ತಿಳಿದರಾಯಿತು. ಆದರೂ ಅವಳು ನಮ್ಮಲ್ಲನೇಕರಲ್ಲಿ, ಪಿಶಾಚಿಯಂತಲ್ಲ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಸಂದೇಹದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿಕೊಂಡು ಇದ್ದಾಳೆ.''

ಸುಬ್ರಾಯನ ಶೋಧಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳು ಶೋಧನೆಯ ಕುತೂಹಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಹತ್ತನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿನ ಭೀಕರ ಮಳೆ-ಕಲ್ಪಕತೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಕ್ರಿಯಾಸರಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅಂಥ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಖಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಈ ಶೋಧನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ, ವಾಸ್ತವತೆಯ ಮೂಲೆ—ಮೊಡಕುಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಕಾದಂಬರಿ ಕಲ್ಪಕತೆ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ, ಮನುಕುಲದ ವಿಕಾಸದ ಕತೆಯನ್ನು, ಆದರ ಗತಿ-ವಿಗತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಸಂವೇದನೆಯಾದ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತ ಆಕರಗಳ ವಲಯವನ್ನು ಕಾದಂಬರಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೂಟೆ, ವಿವಿಧಾಕಾರದ ಕಲ್ಲು, ಕೊಂಬುಗಳು, ಕೂಟ ನೃತ್ಯ–ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆ—ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಆಕಾರಗಳ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗದೆ ಮಾನವಿಕ ಮನೋವಲಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಕಲಾತ್ಮಕ ಸಾಧನವಾಗುವ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಮನೋವಲಯಗಳನ್ನು ಜಾಗೃತಕ್ಕೆ ತರುವ ರೀತಿಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಕೀಯವಾದದ್ದು. ಮನೋವಿವರಗಳು ನಮ್ಮ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ—ಜಾಗೃತಕ್ಕೊಂದು ಮೊನಚನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸುವಂತೆ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ—'ಕಾದಂಬರಿ' ಮತ್ತು 'ವಾಸ್ತವತೆ'ಯ ವಿಚಾರ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಜಟಿಲವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿವರಗಳು, ಮನೋವಿವರಗಳು ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ವಿಚಾರಗಳು—ಕಲ್ಪಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಬಹುದೆಂಬ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಲ್ಪಕತೆ ಮತ್ತು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಯಥಾರ್ಥಗೊಳಿಸುವ ಕ್ರಮವಾಗಿಯೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. (ಕಾರಂತರ 'ಅಳಿದ ಮೇಲೆ', 'ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ' ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವಿಶಿಷ್ಟ ತಂತ್ರದ ಬಳಕೆ ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು). ''ಬರಿದೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳಿದರೆ ಸಾಲದಲ್ಲ, ತನ್ನ ಎಟುಕಿಗೆ ಸಿಗದಂಥ ವಿಷಯವನ್ನು, ಸಿಕ್ಕಿದಂತೆಯೇ ನೆನೆದು—ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಲ್ಪನಾಲೋಕಕ್ಕೆ ಹರಿಯಗೊಟ್ಟು. ಅಲ್ಲಿ ಕಂಡ

ಕನಸನ್ನು ನಿಜ, ಸತ್ಯ-ಎಂದು ಸಾರುತ್ತಾ ಬಂದಿತು...... ಅಷ್ಟೊಂದು ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೆ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಲಾರದವರು, ಅದನ್ನು ಮೂಕನಂಬಿಕೆಯಿಂದ, ಅವರಾಡಿದ ಒಂದೊಂದು ಸೊಲ್ಲೂ ಅಕ್ಷರಶಃ ಸತ್ಯವೆಂದೂ ತಿಳಿದು ನಂಬಿ ಬಂದರು. ಸಾವಿರ ಜನ ಸಾವಿರ ಬಗೆಗಳಿಂದ ಹರಿಯಿಸಿದ ಈ ಕಲ್ಪನಾ ವಿಲಾಸಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಘರ್ಷಣೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾದುದೂ ಉಂಟು.' (ಮುನ್ನುಡಿಯಿಂದ)

ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಆವರ್ತನಗೊಳ್ಳುವ ರೀತಿ-ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ದೈವ, ಧರ್ಮ, ಶುಷ್ಕ ಆಚಾರ–ವಿಚಾರಗಳು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿನ ವಿಸಂಗತಿ ಇವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮೂಕಜ್ಜಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಚಿಂತನೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವಳ ಈ ಚಿಂತನೆಗೆ-ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿರೋಧ ಇಲ್ಲವೇ ಅವಜ್ಞತೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ತಿಳಿವಿನಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡುವ ವಿವರಗಳ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವಿಕವಾದ ಇತಿಹಾಸದ ತಿಳಿವಿಗೆ ಇಂಥ ಆವರ್ತನ ವಲಯ ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮನೋವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಉಜ್ವಲಗೊಳಿಸುವುದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೂ ಆಗಿದೆ.

ಗತಕಾಲದ ಸತ್ತ್ವಗಳ ಬಗೆಗೆ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಹಳಹಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನ ಇತಿ-ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಗೊಳಿಸುವಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಂತಿಕೆ ಅವಳ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗಿದೆ. ಅಜ್ಜಿಯ ಬದುಕನ್ನು ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ವಲಯ ಕಾದಂಬರಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಜಾಗೃತವಾಗಿದೆ. ಈ ವಲಯ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ನಿರುದ್ದಿಶ್ಯವಾದ ತಾತ್ತ್ವಿಕ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ. ವಯೋಮಾನದ ಕಾರಣ ಅವಳ ಸ್ವಾಭಾವ ಅನೇಕ ಏರು-ಪೇರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಅಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ತೋರ್ಕೆಯ ನಿಲುವಳಿಗೂ; ಬದುಕಿನಿಂದ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ತಾತ್ತ್ವಿಕತೆಗೂ ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವದ ಮೂಲಕ ಕಾದಂಬರಿ ದಾಖಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸೀತೆ, ನಾರಾಯಣ, ಅನಂತರಾಯ, ಮಂಜುನಾಥ ಇವರು ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವವರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ-ಅವನ ಅನುಭವ-ಅನ್ನಿಸಿಕೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಧಾರಿತ ನಿಲುವುಗಳಿಗೂ ನಡುವಣ ಘರ್ಷಣೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಂತದ್ದೇ ಆದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಸಮಾಜದ ನಡಾವಳಿಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊಕ್ಕು ಹೊರಡುವಾಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ತುಂಬ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶರೀರ (Social body) ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಇವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ

ಮತ್ತು ಈ ಎರಡೂ ಸತ್ವಗಳು ಒಡ್ಡುವ ಸವಾಲುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ. ಹೀಗಾಗಿ-ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವದ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ದೇಹಕ್ಕೆ ವಯೋಮಾನದ ಕಾರಣದಿಂದ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಮಿತಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿರತೆ ಇವುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಿಳಿವಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವಂಥದ್ದು. ದೇಹಕ್ಕೂ, ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಕ್ರಮ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಕಾದಂಬರಿಯ ಸಂಕೇತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ-ಈ ಎರಡನ್ನು ಒಂದು ನೆಲೆಗೆ ತರುವ ತಂತ್ರವೂ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಇತಿಹಾಸದ ಅಂತರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ವರ್ತಮಾನದ ಧಾತುಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು, ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ನಿಸರ್ಗ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೂಲಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪುವ ಕ್ರಮದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ವೇದಾದಿಗಳನ್ನು, ಇಂದ್ರರೇ ಮೊದಲಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ವರ್ತಮಾನದ ಇತಿಹಾಸದ ವಿಸಂಗತಿಗಳತ್ತ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯು ಗತಕಾಲದ ಬದುಕಿನ ಮನೋವಿವರಗಳನ್ನು ಇಂದಿನ ನಮ್ಮ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಅನೇಕ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ನಮ್ಮ ಅನುಭೂತಿ (feeling)ಯ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಕ್ರಿಯೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಭಾಗದೊಂದಿಗೆ ಸೇರುವಾಗ-ಕಾದಂಬರಿಯ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಹತ್ವದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಮೂಕಜ್ಜಿಯ feeling ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಭಾಗವಾಗುವುದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪುನಾರಚನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಮಾನವಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ಪ್ರತೀಕಗಳು, ಲೈಂಗಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ, ಇವುಗಳು ಜೀವಂತ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಮಾತನಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾತನಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅವನು ತಾನು ಕಲಿತದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತು ಕಂಡದ್ದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಮಾತನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಯಾವುದೇ ದೃಷ್ಟಿ – ಭಾಷೆಯ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವರೂಪ, ಮತ್ತು ಬಹಿರಂಗ ಸ್ವರೂಪದೊಂದಿಗೆ ಅವನೇ ಮಾತನಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅವನೇ ಮಾತನಾಡಿ

ಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಭಾವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಆಧಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಸ್ವಗತಗಳು, ಮೂಕಜ್ಜಿಯನ್ನು ಇತರರು ಕಾಣುವ ರೀತಿ ಇವುಗಳು ಹೇಗೆ ವರ್ತಮಾನದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಿಗಷ್ಟೇ ಒಳಪಡುವ ಅಂಶವಾಗುತ್ತವೆ. ವರ್ತಮಾನದಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಚಲಿಸುವ ಕಾರಣವಾಗಿ ಕನಸು – ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಸರಣಿಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಗಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸತ್ತ್ವಗಳು ಇಂಥ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ – ಚರಿತ್ರೆಯು ಭಾಷೆಯ ಆಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಂಡದ್ದು. ನಮ್ಮ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಕೂಡ ಉದ್ದೀಪನಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮಾತಿನ ವಾಸ್ತವತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು – ಬೇರೆ ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಯೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಅವು ಮಾತಿಲ್ಲದ ನಿರಂತರ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವಂಥವುಗಳು. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಇಮ್ಯಾಜಿನೇಷನ್ – ದೇಹ ಮತ್ತು ದೇಹೇತರ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಸಂಭೋಗ, ಸಂಬಂಧಗಳು ಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುವ ಲೈಂಗಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಈ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬಹುದು. ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಮಾತಿನ ಕೆಲವು ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು, ಮಾತಿನ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಇವುಗಳು ನಮ್ಮ ಮನೋಲೈಂಗಿಕ ಅನ್ನಿಸಿಕೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮೇಲೆ ನೇರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲೇ ನಡೆಯುವ ಸ್ವಗತ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತ ಲೈಂಗಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊರಪಡಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ – ಇಡೀ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂಶವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿಯ ಲೈಂಗಿಕತೆಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಗತದ ಭಾಷೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿಚಾರಮಾಡಬಹುದು.

ಮೂಕಜ್ಜಿಯ 'ಅಮ್ಮ'-ವಸ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿ

ಸಿ. ವೀರಣ್ಣ

ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಪ್ರಮುಖರು. ಈ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಬರೆದವರೆಂದಾಗಲೀ, ಬೃಹತ್ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದರೆಂದಾಗಲೀ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ. ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಳಕಳಿಯಿಂದ, ತೀವ್ರವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡಿ ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡಿದವರು ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ. ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಜೀವನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ವೈಚಾರಿಕತೆ ಒಂದು ಸಾವಯವ ಬಂಧದಿಂದ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡು ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅವರ ಕೃತಿಗಳೊಂದೊಂದರಲ್ಲೂ ಮಾನವ ಸಮಾಜ ಆಳವಾಗಿ ನಂಬಿರುವ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶೋಧನೆ ನಡೆಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮಾನವ ಜನಾಂಗ ನಂಬಿರುವ ದೇವರು, ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜೀವನಾಕರ್ಷಕ ವಿಚಾರವಾದ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧ ಇವುಗಳ ಸುತ್ತ ಈ ಶೋಧನೆ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಸರಳೀಕರಿಸಿದಂತಾಗಬಹುದೇನೋ ? ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ಮಾನವನ ಮಿದುಳಿನಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕು ಕುಳಿತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕೆದಕುವ, ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಕಪಟ ವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ನರಳುವ, ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸಲು ಅವರ ಅನೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ.

ಆ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಾಫಲ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದ ಕೃತಿ. ಸಾಫಲ್ಯ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಿದ ಉದ್ದೇಶವಿಷ್ಟೇ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಒಂದೊಂದು ಅಂಶವೂ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ಆ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧನೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಆಕ್ರೋಶರಹಿತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಕಾರಂತರ ಆಲೋಚನೆ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಚಲನೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ರೂಪತಳೆದದ್ದು ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ! ಹಾಗೆಂದರೆ ಉಳಿದ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲದರ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತ ಇದು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹಚ್ಚಬಾರದು ಅಷ್ಟೆ.

ಮಾನವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಂದು ಚಲನೆ ಇದೆ. ಆ ಚಲನೆ ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಸಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬೆಳೆಯುವಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಗತಿ ಅದಕ್ಕಿದ್ದು, ಅದು

ತರ್ಕಬದ್ಧವೂ ಆಗಿರುವಂತಿದೆ. ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಓಸ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ಈ ಸೂತ್ರವು ಹುಟ್ಟು-ಬೆಳವಣಿಗೆ-ಸಾವುಗಳೆಂದು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮುಂದುವರೆದು, ಚಲನೆ ಅದರ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯೇ ವಿನಹಾ ಹಳೆಯದರ ಪುನರವತಾರವಂತೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗತಿತರ್ಕದಿಂದ ನೋಡಬಲ್ಲವನಿಗೆ, ಕಾರಂತರು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವ ವಿಚಾರಗಳು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳೇ ! ಅದಷ್ಟೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಕೃತಿಯ ಮೊದಲ ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಓದಿದ್ದರೂ ನಮಗೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಕಾರಂತರು ಅಂತಹ ವರದಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಭೂತವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಡುವ, ಅದರ ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ, ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿ ಅಥವಾ ಕಾರಂತರೇ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಅಪಕ್ವ ನಂಬುಗೆಗಳನ್ನು ಪರರಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಭ್ರಮಾತ್ಮಕಗೊಳಿಸಿದ್ದರ ಚಿತ್ರವೂ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಎಂಭತ್ತು ವರ್ಷದ ಮುದುಕಿಯಲ್ಲ. ಅವಳು ನಾಲ್ಕೈದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಮುದುಕಿ. ಮಾತು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಮೂಕ ವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿರುವ ಮುದುಕಿ. ಬದುಕನ್ನು ಕಣ್ಣು ಬಿಟ್ಟು ನೋಡದೆ ಬದುಕಿ ಸತ್ತ ಗಂಡಂದಿರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮುಂಡೆಯಾಗಿ, ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮಾನವ ಇತಿಹಾಸದ ಮೂಕವೇದನೆ ಮೂಕಜ್ಜಿ. ಭೂತವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಇದ್ದಾಳೆಂದಲ್ಲ, ಇತಿಹಾಸ ನಡೆದು ಬರುವಾಗ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲೂ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ; ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅರಿವು ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವ ಜನ ಅದನ್ನು ಮರುಳು, ಎಂದು ಕರೆದು, ತಮ್ಮ ಭ್ರಮೆಯ ಲೋಕವನ್ನೇ ವಾಸ್ತವವೆಂದು ನಂಬಿ ಬದುಕುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಇತಿಹಾಸ ಮೂಕವಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕಡಿದುಕೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅದು ಮೂಕಜ್ಜಿಯಂತೆಯೇ ರಾಗ-ರಹಿತವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನುಳ್ಳದ್ದು. ಕಣ್ಣಿದ್ದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅದರ ಚಲನೆ ಕಾಣಬರುವಂತಹುದು. ಇಂಥಹ ಕಾಣುವ ಕಣ್ಣಿನ ಹುಡುಕಾಟದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಸುಬ್ಬರಾಯ ನಮಗೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ನಿಧಾನಗತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಳದನಿಗಳು ಅವನ ಕಿವಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತವೆ. ಅಜ್ಜಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಅವನು ತಿಳಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಅವನಿಗೆ ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರು ಕೇವಲ ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಳಪದರಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೇ ವರ್ತಮಾನದ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯತೆಯನ್ನೂ, ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಬದುಕನ್ನು ಅದು ಸಂದೇಹಿಸದೆ ಒಪ್ಪಿ,

ಆ ಕನಸಿನ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲೇ ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು 'ನೆಮ್ಮದಿ'ಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಳೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನೂ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವವರು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದೇವೆಂದುಕೊಂಡರೂ, ಅವರೂ ಈ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿದರೆಂಬುದನ್ನು ಜನಾರ್ಧನ, ಮಂಜುನಾಥರ ಮೂಲಕ ಹೇಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ.

ಇದಿಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ತಾರ್ತಿಕ ವಿಚಾರದ ನೆಲಗಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ರಕ್ತಮಾಂಸಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಜೀವಂತ ದೇಹವನ್ನೂ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ. ಎಷ್ಟೋವೇಳೆ ಸುಬ್ಬರಾಯ ಮತ್ತು ಅಜ್ಜಿಯರ ಸಂಭಾಷಣೆ ಕಥೆಯ ಎಳೆಯಿಂದ ದೂರವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನಿಸಿದರೂ, ಕಥೆಯ ಅನೇಕ ಭಾಗಗಳು ಅಜ್ಜಿಯ ಕಾಣ್ಕೆಗೆ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳಾಗಿಯೇ ಒದಗಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಾಗಿ ಮತ್ತು ರಂಗಣ್ಣರ ಕಥೆಯೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಇತಿಹಾಸದ ಕಾಣ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವದ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹರಿಸಿ ಬದುಕು ಸ್ವೀಕಾರ ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದೆಂಬ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮೂಕಜ್ಜಿ ಇವರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಬದುಕನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣದೇ ಹೋಗುವ ಜನರನ್ನೂ ಅವಳು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಯಾತನೆ ಮುಂದುವರೆದದ್ದೇ! ಅದರಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಎಂಬುದು ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಕಂಡ ಜೀವನತಿರಸ್ಕಾರಿಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಅನಂತರಾಯ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪೊಳ್ಳು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ಹೊರಹಾಕುವುದರಿಂದ ಕಾದಂಬರಿ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರು ಮಾನವಚರಿತ್ರೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಆಳದಲ್ಲಿರುವ ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಮೂಕಜ್ಜಿಯನ್ನು ನೆಪಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಕಂಡಂತೆ ಎರಡು ಮಹತ್ತರ ವಿಚಾರಗಳು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಒಂದು ಗಂಡು–ಹೆಣ್ಣಿನ ಆಕರ್ಷಣೆ–ಈ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಉಂಟಾದ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಈ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವಿಚಾರಗಳು–ಅಂದರೆ ದೇವರು–ಧರ್ಮ ಇವುಗಳ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದನ್ನು ಕಾರಂತರ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಭದ್ರವಾಗಿ ನಂಬಿದವಳು. ವಸ್ತುವಾದೀ ಮನೋಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಅವಳು ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡುತ್ತಾಳೆ. ಬದುಕು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಘಟನೆಯಲ್ಲ, ಅದು ಯಾರೋ ಕೊಟ್ಟ ವರದಾನವೂ ಅಲ್ಲ. ಮಾನವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟದ ಫಲ ಅದು ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಬರುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ.

ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸುಳ್ಳು ದೇವರುಗಳ, ಅವರುಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿದ ಬಲಿ, ಶೋಷಣೆಗಳ ಬೆಲೆಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ

ಮಾಡಿ ಮೂಕಜ್ಜಿ, ಅವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಕೇಂದ್ರವಾದ 'ದೇವರ' ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ 'ಅಮ್ಮ'ನವರನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮೂಕಜ್ಜಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಅಮ್ಮ' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳಿಂದಲೇ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವಳು ಬೇರೆ ಯಾವುದೋ ದೇವರಾಗಿರದೆ ವಸ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ.

ಹಲವು ಹನ್ನೊಂದು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಆಟವಾಡಿಸಿದೆ, ಈಗಲೂ ಆಡಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ತೀರ್ಮಾನವೇ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಶಕ್ತಿಯ ಈ ಮಹತ್ವನ್ನೇ ಕಾರಂತರು ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಮೂಲಕ ದರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯಾಪಾರದ ಮಹತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತ ಮೂಕಜ್ಜಿ, ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಅದರಿಂದ ದೂರಳಾಗಿ, ತನಗೆ ಕಾಲವಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ದೂರಳಾಗಿದ್ದದ್ದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಕಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಕೊಂದ ಸುಳ್ಳಿಗೆ–ಅದರ ಬೇಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂದ ಮೂಕಜ್ಜಿಗೆ ತಾನು ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದರ ಬೆಲೆ ಅರ್ಥವಾದದ್ದೆಂದು ಸುಬ್ಬರಾಯ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ, ಆ ತೊಡಕಿಗೆ ಉತ್ತರ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಬದುಕು ಮತ್ತೆ ಕೂಡಿಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಳೆದುಹೋದದ್ದರ ಅರ್ಥವೂ ಆಗದೆ, ಅದನ್ನು ಅಪಾರ್ಥಗೊಳಿಸಿದ್ದನ್ನೇ ನಂಬಿ ನೆಮ್ಮದಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಕೆಂಬುವ ಸೀತೆಯಂತಹವಳೂ, ಜೀವನವನ್ನು ಕಾಣುವ ಆಸೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತೇ ಇರುತ್ತಾಳೆಂಬುದಕ್ಕೆ, ಅವಳು ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಏನೋ ಬದುಕಿದ್ದೇವೆ. ಯಾವ ತಂಟೆ ತಕರಾರೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸತ್ತು ನಮ್ಮ ಆಟ ಮುಗಿಸಿದರೆ ಸಾಕೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ, ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾರದ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸೀತೆ, ಜಗನ್ನಾಥ, ನಾರಾಯಣ ಹೊರತಾದವರಲ್ಲ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಕಣ್ಣಿಗೇ ಕಾಣಬಹುದಾದ ಇತಿಹಾಸ, ಮೂಕವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ನರಳುತ್ತಾ ಬೂದಿರಾಶಿಯ ಕೆಳಗೆ, ಪಾಳುಗುಡಿಗಳ ಒಳಗೆ, ಹಾಳು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸೇರಿ ಭೂಗತವಾಗಿ. ಅದರ ವಿಕೃತರೂಪವೇ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ, ಅದನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ದೂರ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಬಾಲಿಶ ಕುತೂಹಲವೂ ಮೂಡದೆ ಮಾನವಜನಾಂಗ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಕೊಚ್ಚಿ ನೋಡುವ ಸರಳ ಸಾಮಾನ್ಯ ಬದುಕಿನ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸುಬ್ಬರಾಯನಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಆದರೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅವನೂ ಚಲಾವಣೆ ಇಲ್ಲದ ನಾಣ್ಯ. ಸೀತೆಯ ಕೈಯೊಳಗಿನ ಕೂಸು ಅವನು. ಇತಿಹಾಸ ಅವನಿಗೆ ಕನಸಿನಂತೆ ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅತನು ವಾಸ್ತವ

ಲೋಕದ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲಾರದಂತಾಗಿರುವುದು. ಆದರೆ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಇತಿಹಾಸ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ವರ್ತಮಾನವೂ ಕೂಡ. ಅವಳು ಜಗನ್ನಾಥ, ಮಂಜುನಾಥ, ಅನಂತರಾಯರಿಗೆ ಬುಡ ಕಿತ್ತ ರೀತಿಯನ್ನು ಒಂದು ಮುಖವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ, ತಿಪ್ಪಜ್ಜಿ, ರಾಮಣ್ಣ, ನಾಗಿಯರೊಂದಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸ ನಿರ್ದಯಿಯಾಗಿ ಸುಳ್ಳನ್ನೂ, ಧಾಂಬಿಕತನವನ್ನೂ ತನ್ನ ಮಹಾಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿ ಕೆಡವಿದರೆ, ಅನಾಗರಿಕ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದ ಅಸಹಾಯಕರ ಮೂಕವೇದನೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಳುಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಹೆಂಗಸೊಬ್ಬಳ ತಲೆಬುರುಡೆ ಮತ್ತು ಹಾರಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಮಹಿಳೆಯ ಕತೆಗೂ, ಆಕೆಯ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೂ ಇತಿಹಾಸ 'ಸಾವೇ' ಉತ್ತರವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ ಎಂದು ಮೂಕಜ್ಜಿ ಹೇಳುವುದರ ಹಿಂದಿನ ಅನುಕಂಪ ವಾಸ್ತವವಾದದ್ದು.

ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವದ ಜಟಿಲತೆಗಳಿಗೆ, ಅದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸೆಳೆತಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ದಿಕ್ಕಾಪಾಲಾದ ನಾಗಿ, ಅದನ್ನು ಕೂಡಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸರಿ ಎಂದು ಮೂಕಜ್ಜಿ ತಿಳಿದಿದ್ದಾಳೆ. ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವ ಎಲ್ಲರೂ ಅಲ್ಲಿಂದ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಕಾಲು ಕೀಳುವುದು ತಮಗೆ ತಾವೇ ಕೊಂದುಕೊಂಡಂತೆಯಿದು ಇತಿಹಾಸ ಸ್ಪಷ್ಟವೆಂದು ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕಾಣ್ಕೆ. ಜೀವನ ಮೊದಲು, ಅದರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗುವ ಯಾವುದೇ ಮಹತ್ತರವೆಂದು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರವೂ, ಬದುಕಿನ ಪ್ರಖರವಾದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ, ಜೀವನದ ನಿರಂತರ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ, ಸಾವಿನ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಒರೆ ಹಚ್ಚಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂಬ ಕೇಂದ್ರ ಸೂತ್ರದ ಸುತ್ತ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯ ವಸ್ತು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆ ಅನಾಗರಿಕ ಆದಿಮಾನವನ ಜೀವನ ಘಟ್ಟದಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಅವನು ಪ್ರಕೃತಿಯೊಡನೆ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವಾಗ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಉಪಕರಣಗಳು, ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯದ ಸುತ್ತ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಪುರಾಣಕಲ್ಪನೆಗಳು— ಆ ಪುರಾಣ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನೇ ಜನರ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿ, ತಾವು ಮಾತ್ರ ಅದರಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದು, ಆ ಉಪಕರಣಗಳ ಮೇಲೆ ಒಡೆತನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮೆರೆದವರ ಕ್ರೌರ್ಯದಾಟಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಕೆದಕುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅಂತಹ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳನ್ನೂ ಮೆಟ್ಟಿನಿಂತ 'ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿ'ಯ ಅದಮ್ಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತರ್ಕಿಸುತ್ತಾ, ಕಾದಂಬರಿ ದೇವರು ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸುತ್ತ ಬೆಳೆದ ದೇವಾಲಯ-ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ವಸ್ತು ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಡುವೆ ಅನುಭವ ಸಾಮಗ್ರಿಯೇ ವರ್ತಮಾನದ ಮೂಲದ್ರವ್ಯವೇ ಹೊರತು. ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತನ್ಮೂಲಕ ವಸ್ತುವಿಗೆ ದೂರವಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ವೈಭವಿಸಿದರೂ

ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಲ್ಲವೆಂದು ಮೂಕಜ್ಜಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೆ ತಿಳಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಅವಳ ಮುಖ ಬೆಳೆಯದೆ ನಿಂತುಹೋಗಿರುವ ವರ್ತಮಾನ, ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನತ್ತಲೇ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭವಿಷ್ಯತ್ತೂ ಕೂಡ ನಾಗಿಯ ಮಕ್ಕಳಂತೆ ನೆಲೆಕಳೆದುಕೊಂಡ, ರಾಮದಾಸನಂತೆ ಅತ್ಯಾಚಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ, ಅವಳ ಮೊಮ್ಮಕ್ಕಳಂತೆ ಅಜ್ಜಿಗೆ ಮರುಳೆಂಬ ಸುಳ್ಳನ್ನು ನಂಬಿ ಭಯಗ್ರಸ್ಥವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೂ ಅವಳಿಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿ, ತಾನು ನಂಬಿದ ಜೀವನ ಪರವಾದ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದೆ. ಬದುಕು ಕಳೆದುಕೊಂಡರೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಒಡವೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನ ಅವಳನ್ನು ಸಾವಿನ ಜೊತೆ ಸರಸವಾಡಿಸಿದೆ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆದರೂ ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಪಾತ್ರ ಕಲ್ಪನೆ ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿ ಎಂದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಂಶಯ ತಾಳಬಹುದಾದ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಮಾನವ ಜೀವನ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಯಾವ 'ಕುತೂಹಲ' ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೂ, ವರ್ತಮಾನವನ್ನೂ ಶೋಧಿಸುವ ಮೂಲವಾಯಿತೋ ಅದಕ್ಕೆ ದೊರೆತ ಅಂಕಿತ ಮೂಕಜ್ಜಿ. ಇರುವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನೂ ತನ್ನ ಇದ್ದವರ'ಸ್ಥಿತಿಯ ವಾಸ್ತವದರ್ಶನದಿಂದಲೇ ಮುಂದುವರೆಯಬಲ್ಲನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳು ಎಂದೋ ನಿಂತು ಹೋದವಳೆಂದು ಯಾರಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೋ, ಅವರು ನಿಂತು ಹೋಗಿರುವ ಕುರುಹೇ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಮಾತುಗಳಿಂದಲೇ ಅವಳ ಗಮನ ಯಾವ ಕಡೆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರು ಬದುಕಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಾನವ ಕುಲದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುಬಂದ ಅನೇಕ ಸುಳ್ಳಿನ ಕಂತೆಯೇ ಈ ಹುಟ್ಟಿನ ಶೋಧನೆಯ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಅಂಶವೂ ನಿಜವಾದದ್ದೇ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವೂ ಇದೆ. ಗಂಡುಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಿನ ಆಕರ್ಷಣೆ–ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ಮಾನವ ಜೀವಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯವೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದೇ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೂ ಪ್ರಾಣಿಗೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇರುತ್ತಲೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಆಕರ್ಷಣೆ, ಈ ಕ್ರಿಯೆ, ಆ ಮೂಲಕ ವಂಶೋತ್ಪತ್ತಿ ಇದ್ದದ್ದೆ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜ ಜೀವಿ. ಈ ಸಮಾಜ ಜೀವನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿದ್ದು ಉತ್ಪಾದನೆ. ಈ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಮನುಷ್ಯ ಉಳಿದವ ರೊಂದಿಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡ. ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಇದರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಆದಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೇ ಮಾನವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದು, ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದು.

ಕಾರಂತರು ಈ ವಿಚಾರವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸದೇ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂದು ನನಗೇನೂ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಕಜ್ಜಿ ಇತಿಹಾಸ ದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದು ಅದು ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಅದು ನಡೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವಳು ಕೊಟ್ಟ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಚಿತ್ರದ ಮೂಲಕ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಂತರು ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವವಾದಿ. ಅದರ ಜೀವಂತ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನುತಿರುಗಿಸಿ ನಿಂತವರಲ್ಲ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಮೊದಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

“ಚೋಮನ ದುಡಿ” - ಒಂದು ವಿವೇಚನೆ

ಕೆ. ಜಿ. ಮಂಜುನಾಥ

ನಾವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರೌರ್ಯವಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಮತ್ತೊಬ್ಬನನ್ನು ಶೋಷಿಸುವುದು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪ, ತೀವ್ರತೆಗಳು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ತೆರನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಂದೆಯೇ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಕೂಡ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದಿದೆ. ಅದರೊಡನೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗುತ್ತಲೂ ಇದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ; ಅವಿನಾಶಿಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾ ಅದರ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ದುರಂತವನ್ನಪ್ಪುವುದನ್ನು ಹೇಳಹೊರಟಿರುವ ಕಾರಂತರ ‘ಚೋಮನ ದುಡಿ’ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಅವು ನಮ್ಮನ್ನು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದೆಡೆಗೊಯ್ಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ‘ನಂಬಿದವರ ನಾಕ ನರಕ’ದಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಗೂ, ಬದುಕಿಗೂ ಇರುವ ನಿಕಟ ಚಿಂತನ, ‘ಅಳಿದ ಮೇಲೆ’ಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ತಮೇಲೆ ಉಳಿಯುವುದಾದರೂ ಏನು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮೂಡುವುದು—ಹೀಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾದಂಬರಿ ಈ ತೆರನ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯತ್ತ ದೃಷ್ಟಿಹರಿಸದೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುತ್ತದೆ.

‘ಕಾದಂಬರಿ ನಾವು ಮುಖ್ಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯಕಾಣುವ, ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಜನರನ್ನು, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ’.[1] ಹೀಗೆ ರೂಪಿಸುವಾಗ ಜೀವನದ ಜಟಿಲತೆಯನ್ನು ಮರೆತು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹಗುರು ಮಾಡುವ ಜಾಡ್ಯ ಕಾರಂತರದಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ತರಬೇಕೆಂಬ ಚಟಕ್ಕೆ ಇವರು ಅಂಟಿಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ತಾವು ಕಂಡ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವುದೇ ಇವರಿಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.

---

1 ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜು : ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚೋಮ ಒಬ್ಬ ಹೊಲೆಯ. ಅವನ ಹೊಲತಿ ಐದು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಚೋಮನ ಮಡಲಿಗೆ ಹಾಕಿ ಕಣ್ಮುಚ್ಚಿದಮೇಲೆ ಚೋಮನಿಗೆ ಉಳಿದ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ ತಾನು ಬೇಸಾಯಗಾರನಾಗಬೇಕೆಂಬುದು. ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಇದ್ದಾಗಲೇ ಉದ್ಭವಿಸಿದ್ದ ಈ ಆಸೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬಲ ಬಂದಾಗ ಚೋಮ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ಬಯಕೆ ಕೇವಲ ಬಯಕೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ದುರ್ಬಲನಾದ ಚೋಮ ಹಲವಾರು ತೆರನ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿ ದುರಂತವನ್ನಪ್ಪುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ವಸ್ತು.

ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಅವೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಹರಿಜನ ಸಮಸ್ಯೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗದವರು ಕೆಳವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ಚಲಾಯಿಸುವ ಶೋಷಣೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾದರೆ. ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ, ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾದವರ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ಸಮಾನತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದುರುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡವರಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಚೋಮ ಹಾಗೂ ಬೆಳ್ಳಿಯವರು ಕಾಣುತ್ತಾರಾದರೂ, ತನ್ನ ಬಯಕೆಯೊಂದನ್ನು ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸದ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಚೋಮ ಒಮ್ಮೆಯಾದರೂ ಅಸಹನೆ ತಳೆಯುವುದುಂಟು. ಬೆಳ್ಳಿ ತನ್ನ ಅಪ್ಪನ ಕನಸಿನ ಲೋಕಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗೂ ಇರುವ ಕಂದಕವನ್ನು ಅರಿತವಳು. ಚೋಮ ಬೇಸಾಯಗಾರನಾಗ ಬಯಸುತ್ತಿರುವುದು ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲ, ಕೇವಲ ಒಂದು ಹೊತ್ತಿನ ಊಟಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಆಸೆಯಿಂದ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆತನೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಒಂದು ಭ್ರಮೆಯಿಂದ. ಈ ಆಸೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತ ಚೋಮನನ್ನು ಜರೆಯುವರು ಈತ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿ ಎಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನವರು ಪೋಷಕರಂತೆಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರಾದರೂ, ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬದಲಾಗಬೇಕೆಂಬ ವಾಂಛೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾಗಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಈ ಚೋಮನ ಬಗ್ಗೆ ಇವರಿಗೆ ಅನುಕಂಪ ಇದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಚೋಮನ ಬಯಕೆಯು ಅವಾಸ್ತವವೆಂದೇನೂ ಅನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಧ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಬದಲಿಸುವಂತಹ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ದಾರ್ಷ್ಟ್ಯತೆಯಾಗಲಿ, ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಾಗಲಿ ಸಂಕಪ್ಪನವರಿಗಿಲ್ಲ. "ಚೋಮ, ನಿನಗೆ ಕೊಡಬಾರದೆಂದೇನೂ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಊರಿನವರು ಮಾಡದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಲು ನಾನು ತಯಾರಿಲ್ಲ" ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಚನಿಯ, ಗುರುವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಅಪ್ಪನ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಲವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ

ಚೋಮನ ಆಸೆಗೆ ನೀರೆರೆಯುವವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಪಂಜುರ್ಲಿ ಭೂತದ ಪ್ರಭಾವ ಕೂಡ ಚೋಮನ ಆಸೆಯನ್ನು ಹಿಂಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಚೋಮನ ಬಯಕೆಯೇ ಅವನ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗುತ್ತದೆ.

ಚೋಮ ಎಲ್ಲ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೂ ದುರ್ಬಲನಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಬಯಕೆ ತನಗೆ ಮುಖ್ಯ. ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಾಳುವೆ ಮಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಗುರುವ ತುಳಿದ ಮಾರ್ಗವೂ ಎದೆಗಾರಿಕೆಯೂ ಇವನಿಗಿಲ್ಲ. ತಾನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಕಿತ್ತುಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ ಈತನ ಮನಸ್ಸು ಒಡಂಬಡುವುದಿಲ್ಲ. ಧಣಿಯ ಹಂಗೇ ಇಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಜೀವನ ನಡೆಸುವ ಆಲೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಈತ ಆ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಧಣಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲಾರದವನಾಗಿ "ನಾಳೆಯಿಂದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೇನೆ"ಂದು ಸಮಾಧಾನಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹರಿಜನರು ತಮ್ಮ ಸೇಡನ್ನು ನೋವು-ನಲಿವುಗಳನ್ನು ತೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ವಸ್ತು ಹೆಂಡ. ಚೋಮನಿಗೆ ಅದರೊಡನೆ ದುಡಿಯೂ ಸಹಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆತನ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯ ವಸ್ತುವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ದುಡಿಯೊಡನೆ ಮಾತ್ರ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಎಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನೂ ಎದುರಿಸಿ ನಿಲ್ಲಲು ಈ ದುಡಿ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರ ಸುಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲ ತತ್ತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶೋಷಕರಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಮಿಂಗೇಲ ದೊರೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯ ಮಾನವೀಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲದವರಾಗಿ ತೊಳಲುತ್ತಾರೆ. ಮಿಂಗೇಲ ದೊರೆಗೆ ಈ ತೊಳಲಾಟವಿಲ್ಲ. ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಯಾವ ನೋವೂ ಕೂಡ ಅವರಿಗೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುವದಿಲ್ಲ. ಚೋಮನ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಒದಗಿಬಂದ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಸಂಕಪ್ಪಯ್ಯನವರ ಮನೋಭಾವವನ್ನೂ ಪ್ರೊಮ್ಮನ ಮೊಮ್ಮಗಳ ಸಾವನ್ನು ತೀರಾ ಸಹಜವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮಿಂಗೇಲರ ಮನೋಭಾವವನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಬೆಳ್ಳಿ ಸಿಲುಕುವ ದುರಂತದ ವರ್ತುಲ ಶೋಷಣೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಗಾಗಿ ಮನ್ವೇಲನತ್ತ ಬಾರದೆ ತಂದೆಯ ಋಣ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಆಕೆ ಅವನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯ ಸ್ಫೋಟಗೊಂಡಾಗಲೂ ತೀರಾ ಕಳವಳವೇನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಇಡೀ ಮುಳುಗಿದ ಮೇಲೆ ಚಳಿಯೇನು ಮಳೆಯೇನು ?' ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿವರೆ'ತಂದೆಯ ಸಾಲವನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ತೀರಿಸಿವೆನಲ್ಲ' ಎಂಬ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ಭಾವನೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಸರಪಣಿಯಂತೆ ಸಾಗಿ ಬರುವ ದುರಂತ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು 'ಚೋಮನ ದುಡಿ'ಯ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಆದರೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಬಾರಿ ಚೋಮ ತನ್ನ ಸ್ಥೈರಣೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಉದ್ವಿಗ್ನನಾಗುತ್ತಾನೆ ಅಷ್ಟೆ. ಆ ನೋವನ್ನು ತನ್ನ ದುಡಿಯೊಡನೆ ಹಂಚಿಕೊಂಡಾಗ ಆತನ ಮನಸ್ಸು ನಿರಾಳವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಲೆಯನ ಬಾಳಿನ ಹುಣ್ಣು ಎಂತಹುದೆಂಬುದು ಅರಿವಾಗುವ, ಆತನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಉದ್ವಿಗ್ನಗೊಳಿಸುವ, ಸವರ್ಣೀಯರ ಪಾಶವೀ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸಾರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ನೀಲನ ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನು ತಾಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಚೋಮನಿಗೆ ಅವನ ದುಡಿ ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಆಕ್ರೋಶವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಅದರ ಮೇಲೆಯೇ ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ದುರಂತವೇ ಏಕಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ಹರಹನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದೆ. ಚೋಮನ ಪಾಲಿಗೆ ಒಮ್ಮೆ ಸುಖಾಂತವಾಗಿ ಬದಗಿ ಬರಬಹುದಾದದ್ದೂ ಕೂಡ ದುರಂತದೆಡೆಗೆ ಆತನನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಅಭಿಲಾಷೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಚೋಮ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅವನ ಬಾಳು ಸುಖಾಂತವೇ ಆಗಬಹುದಾಗಿದ್ದರೂ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಶೋಷಣೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅವನನ್ನು ಕಾಡದೆ ಬಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರೆ ಹಾಗು ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ಚೋಮನ ಮನಸ್ಸು ಕೊನೆಗೆ ಪರಂಪರೆಗೇ ಶರಣಾಗಿ "ಏನೇ ಇರಲಿ ಇದ್ದಂತೆಯೇ ಇದ್ದು, ಬಂದುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತೇನೆ" ಎಂಬ ನಿರ್ಧಾರ ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದು ಇಂತಹವರ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಚೋಮ ಪೂರ್ಣ ಕೈಸೋತು ಹೋದಾಗ ತನ್ನ ಪ್ರತ್ಯಾಶೆಯನ್ನೇ ಕಿತ್ತೊಗೆಯುವಂತೆ ನೇಗಿಲನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಭಸ್ಮ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಅವನ ಆಸೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಬೊಟ್ಟಿಟ್ಟುಕೊಂಡಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಾರಂತರ ಬಹುತೇಕ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗಿಂತ 'ಚೋಮನದುಡಿ' ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಇವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಘಟನಾವಳಿಗಳಿಗೂ ಅಲ್ಲಿನ ನಿಸರ್ಗ ವರ್ಣನೆಗೂ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧ ದೊರಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾದಂಬರಿ ಈ ಅಂಶದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ನಿಸರ್ಗ ವರ್ಣನೆಗೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಚಿತ್ರಣವನ್ನಷ್ಟನ್ನೇ ಕಾಣಬಹುದು. ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಸರಳೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕೈ ಹಾಕದೆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಲೇ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಜೀವಂತವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಚೋಮನ ಪಾತ್ರ ಮಾನವೀಯತೆ ಇರು

ವವರೆಲ್ಲರನ್ನು ಚಿಂತೆಗೆ ಹಚ್ಚುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇನೂ ಮುರಿದು ಹೊರಡದೆ ಕೇವಲ ಸಣ್ಣ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೊಂದನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸುವ ಚೋಮನಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ದುರಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.*

---

*ಈ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೆರವು ನೀಡಿದ ಶ್ರೀ ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರಿಗೆ ನಾನು ಕೃತಜ್ಞನಾಗಿದ್ದೇನೆ.

‘ಧರ್ಮರಾಯನ ಸಂಸಾರ’ – ಒಂದು ಅನಿಸಿಕೆ

ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ

ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿ ‘ಧರ್ಮರಾಯನ ಸಂಸಾರ’ದ ಬಗ್ಗೆ ಡಾ॥ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಹೀಗೆಂದಿದ್ದಾರೆ: “ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಷ್ಟೇ ಹೊಸತು; ವಿಷಯ ಹಳತು. ಅದನ್ನು ಹಳೆಯ ತಲೆಮಾರಿನ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂದಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವೆನಾದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳೂ ಒಂದೆರಡು ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಇಂದಿಗೂ ಇರುವುವು; ಮುಂದೆಯೂ ಇರುವುವು ...... ಬಡತನ – ಸಿರಿವಂತಿಕೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದಂತೆ, ಒಂದು ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಅದರ ಹಿರಿಯರ ಗೋಚರ, ಅಗೋಚರ ನಡವಳಿಕೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಮುಂದಣ ಸಂತಾನದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಈ ಕತೆಯ ಒಂದು ಸೆರಗು...”

ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಹಿರಿಯ ತಲೆಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬರು: ಬಾರಕೂರು ನಾರಾಯಣ ಹೆಬ್ಬಾರರು. ಇನ್ನೊಬ್ಬರು: ಕೊಕ್ಕರಣೆ ರಾಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು. ಇಬ್ಬರೂ ಶ್ರೀಮಂತರೇ. ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ‘ಎರಡು ಮಾತು’ಗಳಲ್ಲಿ ‘ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರೇ ಧರ್ಮರಾಯರಿಲ್ಲ ಇಬ್ಬಿಬ್ಬರಿದ್ದಾರೆ’ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಇಬ್ಬರೇ ಅವರ ಧರ್ಮರಾಯರು. ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮಪ್ಪಯ್ಯನವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಜಾಗ ಪಡೆದಿರುವ ನಾರಾಯಣ ಹೆಬ್ಬಾರರು ಧರ್ಮಬುದ್ಧಿಯವರು. ವ್ಯವಹಾರ ಕುಶಲಿಗಳು. ದೊಡ್ಡ ಮನಸ್ಸೂ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಧರ್ಮ ಬುದ್ಧಿಯ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬಡತನದ ಮಧ್ಯೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೋದ ಹಾಗೂ ಸ್ವಂತ ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೂ ಒದ್ದಾಡುವಂಥ ಸ್ಥಿತಿ ತಂದಿಕ್ಕಿದ ರಾಮಪ್ಪಯ್ಯ ‘ಧರ್ಮರಾಯ’ ಎಂಬ ವಾಡಿಕೆಯ ಮಾತಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಹ ವ್ಯಕ್ತಿ.

ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ‘ಎರಡು ಮಾತು’ಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತೂ ಹೀಗೆ ಅಂದಿದ್ದಾರೆ: “ಇಲ್ಲಿ ಸರಸ್ವತಿ – ಮಹಾಬಲರ ಜೀವನ ದಾರುಣವಾದ ವಿಚಿತ್ರವಾದ ಭೀಕರವಾದ ಒಂದು ದಾಂಪತ್ಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಮುಂದಕ್ಕಿಡುತ್ತದೆ.”

ಸರಸ್ವತಿ – ಮಹಾಬಲರ ದಾಂಪತ್ಯ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ನನಗೆ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಂಡದ್ದು ನಾರಾಯಣ ಹೆಬ್ಬಾರ ಮತ್ತು ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮ – ಇವರ ದಾಂಪತ್ಯ. ಇಡೀ ಕಾದಂಬರಿ ಕುಟುಂಬ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಷಮ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಮಜಲು ಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ :

೧—ನಾರಾಯಣ ಹೆಬ್ಬಾರರ ಸಂಸಾರ.

೨—ರಾಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ ಸಂಸಾರ.

೩—ಸರಸ್ವತಿ–ಮಹಾಬಲರ ಸಂಸಾರ.

ಈ ಮೂರು ಸಂಸಾರಗಳ ಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಸ್ಥಿತಿ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸ ಬೇಕು. ಆಗ ಪ್ರಬಂಧದ ಮೊದಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಲೇಖಕರ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಾರಾಯಣ ಹೆಬ್ಬಾರರ ಸಂಸಾರ – ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ – ಸರಸ್ವತಿ ಮತ್ತು ಮಹಾಬಲರ ಸಂಸಾರಕ್ಕಿಂತ 'ವಿಚಿತ್ರ'ವಾದದ್ದು. ಈ ವಿಚಿತ್ರವೇ ಸರಸ್ವತಿ ಮಹಾಬಲನನ್ನು ವರಿಸಲು ಒತ್ತಾಯವಾಗುವುದರಿಂದ, ತನ್ಮೂಲಕ ಸರಸ್ವತಿಯ ದಾರುಣತೆಗೂ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗುವುದರಿಂದ ಅದು 'ಭೀಕರ'ವಾದದ್ದೂ ಹೌದು. ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಸರಸ್ವತಿಯ ಸಂಸಾರವನ್ನು ದಾರುಣ, ಭೀಕರ, ವಿಚಿತ್ರ ಎಂದೆಲ್ಲ ಕರೆದು ಅದರ ವಿಷಮತೆಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಮಹಾಬಲನ ಜಾರು ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಣ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾದಂಬರಿಗಳಂತೆಯೇ ಇದೆ) ಆದರೆ ಇವರ ಈ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಹೆಬ್ಬಾರರ ಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಮತ್ತೂ ಚನ್ನಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮನ ಮಗಳಾದ ಸರಸ್ವತಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಿ ಗಂಡ ಸಿಕ್ಕಿ ತನಗೆ ಮಾನಸಿಕ, ದೈಹಿಕ ಸುಖ ವೊಂದೂ ಇಲ್ಲದೆ ಅಸಹಾಯಕತೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮನಿಗೆ ನಾರಾಯಣ ಹೆಬ್ಬಾರರಂಥ ಭರ್ಜರಿ ಗಂಡನಿದ್ದೂ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದಂತಿ ರುವುದೇ ದಾರುಣತೆ; ದುರಂತ. ಈಕೆಯ ಬದುಕು 'ಬಾಯಿ ಮಾತಿನ ಬದುಕಾಗಿರ ಲಿಲ್ಲ; ಅದು ಮೂಕವೌನ ಬದುಕು.' ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಡು ಹೊದೆಯು ಲಿಕ್ಕೇನೂ ಕಡಮೆಯಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ದಾಂಪತ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮನ ಮಾತು ಏನೇನೂ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲ. ಮನೆಯ ಯಜಮಾನಿ ಯಾಗಿಯೂ ಆಕೆ ಆಗುವ ಅನಾಹುತವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲಾರದಷ್ಟು ನಿಸ್ಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿ ಯಲ್ಲಿದ್ದಳೆಂದರೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಾಬಲಯ್ಯನ 'ಇತಿಹಾಸ' ತಿಳಿದೂ ತನ್ನ ಮಗಳು ಸರಸ್ವತಿಯನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಕೊಡುವುದು ಬೇಡವೆಂಬ ಅನಿಸಿಕೆಗೆ ಗಂಡನ ದರ್ಬಾರಿನಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕಾಸು ಬೆಲೆಯೂ ಸಿಕ್ಕದೆ ಸರಸ್ವತಿಯ ಬಾಳು ಬೆಂಗಾಡಾಯಿತೆಂದ ಮೇಲೆ ಮೂಕವೇದನೆಯು ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮನದೇ ವಿಚಿತ್ರ, ದಾರುಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲವೆ? ಇದಿಷ್ಟೇ ನನ್ನ ಮಾತಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯಲ್ಲ. ನಾರಾಯಣ ಹೆಬ್ಬಾರರೇನು ಕಡಿಮೆ

ಯಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೊಬ್ಬಳು ಪರಸ್ತ್ರೀ – ಹೆಸರು ಚಂದು – ಖಾಯಮ್ಮಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಮನೆಗೂ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮನಿಗೆ ನಾಲಗೆಯಾದರೂ ಎಲ್ಲಿದೆ ? ಹೀಗಾಗಿ ಚಂದುವಿನೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಉದಾರತೆ' ಅವಳ ಪಾಲಿನದಾಗುತ್ತದೆ.

ಸರಸ್ವತಿಯ ವಿವಾಹಾನಂತರದ ಘಟನೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮ ಹುಚ್ಚುಚ್ಚಾಗಿ ಆಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಷ್ಟುದಿನದ ಮೂಕ ಮೌನ ಬದುಕು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಕೊಟ್ಟು ತಲೆಗೆದರಿ ನಿಂತದ್ದು ಇಂಥ ದಾರುಣ ರೂಪದಲ್ಲಿ. ಸರಸ್ವತಿಯ ವಿವಾಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲುಂಟಾದ ಮಾನಸಿಕ ಯಾತನೆಯ ಫಲ—ಈ ಚಿತ್ತವಿಕಾರ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾದರೂ ದೆವ್ವ ಹಿಡಿದಿದೆಯೆಂಬ ಜನರ ಕಲ್ಪನೆ ನಿಜವಿರಲೂ ಬಹುದೆನ್ನುವಂತೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಬರೆದು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸಂದಿಗ್ಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ಕಾರಂತರಂಥವರು ತಪ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಲ್ಲ.

ಕೊಕ್ಕರಣೆ ರಾಮಪ್ಪಯ್ಯನವರು "ಬಾರಕೂರಿನ ನಾರಾಯಣ ಹೆಬ್ಬಾರರು ಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ಹೊಸದರಲ್ಲಿ ಅವರ ಸ್ನೇಹಾಚಾರಕ್ಕೂ, ಅಭಿಮಾನಕ್ಕೂ ಒಳಗಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗಿ, ಸಾಲಶೂಲ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡು ಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿ 'ಅಂತಹ ಧರ್ಮರಾಯ ಇನ್ನಿಲ್ಲ' ಅನ್ನಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಪ್ಪಿನ ವೇಳೆಗೆ ಕಂಗಾಲಾಗಿ ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿದ ಒಬ್ಬ ಮಹಾನುಭಾವ". ಇಂಥ ಮಹಾನುಭಾವರ ಪತ್ನಿ ಪದ್ಮಾವತಿ ತನ್ನೊಬ್ಬ ಮಗ ನಾಗಪ್ಪಯ್ಯನನ್ನು ಕಂಕುಳಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದು ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮನವರ ಬಳಿ ತಮಗೆ ಇರಲಿಷ್ಟು ಜಾಗ, ಉಣಲಿಷ್ಟು ಹೊಲವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವಂತೆ ಅವರ ಪತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಬೇಕೆಂದು ಬೇಡಿಕೊಂಡಾಗ ಮನಸ್ಸಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಮಾತೂ ಆಡಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮನದು. ಸಾಲಕ್ಕಾಗಿ ರಾಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ಹೆಬ್ಬಾರರು ಪದ್ಮಾವತಿಯ ಬೇಡಿಕೆಗೆ ಮನ್ನಣೆಕೊಟ್ಟರೂ ಅನಂತರ ಅವಳು ಅವರಿವರ ಮಾತುಕೇಳಿ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾಳೆಂಬ ಸಂಶಯದಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಡೆಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣದಂತೆ ಒಂದು ಬಟ್ಟೆಗಂಟಿನಲ್ಲಿ 'ಸಕಲಾಸ್ತಿ' ಹೊತ್ತು ಮಗನೊಂದಿಗೆ ಕಾಡುಮೇಡು ಅಲೆಯುತ್ತ ಹೊರಟ ಧರ್ಮರಾಯ ರಾಮಪ್ಪಯ್ಯನ ಪತ್ನಿಯ ದುಸ್ಥಿತಿ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಮುಖದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಂತಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲದ ನಾಗಪ್ಪಯ್ಯ ತಾಯಿಯನ್ನು ತೊರೆದು, ಸ್ವಲ್ಪ ಆಸ್ತಿ ಸಂಪಾದಿಸಿ, ತಮ್ಮನ್ನು ಇಂಥ ದುಸ್ಥಿತಿಗೆ ಇಳಿಸಿದ ಹೆಬ್ಬಾರರ ಮೇಲೆ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆಂದು ಹೊರಟಾಗ ರಾಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ ಸಂಸಾರದ ಕತೆ ಒಂದು ಘಟ್ಟ ತಲಪುತ್ತದೆ.

ಸರಸ್ವತಿಯ ಬಾಳೂ ಒಂದು ಯಾತನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. 'ಕೈತುಂಬ ದುಡ್ಡಿದ್ದರೆ ಯಾವ ಚೆಲುವೆಯೂ ತನಗೆ ಒಲಿಯಲೇ ಬೇಕು' ಎಂಬ ಭಾವನೆಯುಳ್ಳ ಕಾಮುಕವರೇಣ್ಯ ಮಹಾಬಲಯ್ಯನಿಗೆ ತನ್ನ ಪತ್ನಿ ಸರಸ್ವತಿ ಪ್ರಥಮ ರಾತ್ರಿ ನಾಚಿಕೆಯಿಂದ ಅಳುಕಿ ನಿಂತಾಗಿನಿಂದ ಅಸಹನೆ, ಅಸಾಧ್ಯ ಸಿಟ್ಟು. ಮನಸ್ಸೆಂದರೇನೆಂದು ಗೊತ್ತೇ ಇಲ್ಲದ ಇವನು ಸರಸ್ವತಿಯ ಬಾಯಿಗೆ ಬಟ್ಟೆ ತುರುಕಿ, ಕಂಭಕ್ಕೆ ಬಿಗಿದು, ಅವಳೆದುರೇ ತಾನು ಕರೆತಂದ ಕಾಮಿನಿಯೊಂದಿಗೆ ದೇಹಸಂಪರ್ಕ ಬೆಳೆಸಿದ ಅಸಹ್ಯ ಶೂರ ಎಂದಮೇಲೆ ಮತ್ತೇನು ಮಾಹಿತಿಬೇಕು ? ಮುಂದೆ ಸರಸ್ವತಿಯ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ತಿರುವುಗಳು ಪುರುಷಪಶುತ್ವಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಎದುರೇಟಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಕಾದಂಬರಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಂತ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಇಂಥ ಕೂಪಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿದ ತಾಯಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸರಸ್ವತಿಗೆ ಸೇಡು ಮೂಡುವುದು ; ಗಂಡನಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧಿಯಾಗುವ ಧೈರ್ಯ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ; ಅನಿರೀಕ್ಷಿತವಾಗಿ ನಾಗಪ್ಪಯ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಸಖ್ಯ ಬೆಳೆಯುವುದು — ಹೀಗೆ ಇವಳ ಬಾಳಿನ ಹಂತಗಳು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿವೆ ; ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಪಶುತ್ವಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಿವೆ. ತಾನು ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಗಂಡ ಮಹಾಬಲಯ್ಯ ತೀರಿಕೊಂಡಮೇಲೆ ಸರಸ್ವತಿ ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ಹೇಳುವ ಈ ಮಾತುಗಳು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ : "ಅಮ್ಮ ಅವನ (ಅಂದರೆ ನಾಗಪ್ಪಯ್ಯನ) ಹತ್ತಿರ ನಾನೊಂದು ದಿವಸ 'ನನಗೆ ನೀನು ರಕ್ಷೆ, ನಿನಗೆ ನಾನು ರಕ್ಷೆ' ಎಂದಿದ್ದೆ. ಆ ನನ್ನ ಮಾತನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವವಳೇ !..."

— ಈ ಮಾತುಗಳು ನಾನು ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕ ಸಮರ್ಥನೆಯೂ ಆಗಿವೆ. ಪುರುಷ ಪಶುತ್ವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ನೊಂದ ಸರಸ್ವತಿಯ ಈ ನಿರ್ಧಾರಾನಂತರದ ಬದುಕು, ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟವೊಂದು ಬಂದು ಹಾಗೇ ನಿಂತು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿನ ನಿರಾಶೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸರಸ್ವತಿಯ ಈ ನಿರ್ಧಾರದ ಹಿಂದೆ ನೊಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾನಸಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ 'ಧರ್ಮರಾಯನ ಸಂಸಾರ' ನಮ್ಮ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಓರೆ ಕೋರೆ, ಸ್ಥಿತಿ ಸಂದರ್ಭಗಳ ಚಿತ್ರಣವೇ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೂರು ಸಂಸಾರಗಳಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಧದ ನೋವಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಸೊರಗುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮ ಮತ್ತು ಪದ್ಮಾವತಿ ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾದರೆ, ಅದೇ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದೂ ತನ್ನದೇ ರೀತಿ ತಿರುಗಿ ಬಿದ್ದು ಬದುಕಿಗೆ ತಿರುವು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಸರಸ್ವತಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸೂಚನೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಸುಳಿಗಳ ಸುತ್ತ ಹಬ್ಬಿದ 'ಧರ್ಮರಾಯನ ಸಂಸಾರ' ಸುಸಂಘಟಿತ ಶಿಲ್ಪದ

ಅಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪಸೊರಗಿದೆ. ದಟ್ಟ ಅನುಭವವನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರು ನೆನಪು ಹೋದತ್ತ ಕತೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾಸವಾಗುವುದರಿಂದ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಗಾಢವಾಗದೆ, ಕಾದಂಬರಿ ಕಾಡುವ ಅನುಭವವಾಗಿ ದಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಬಿಡಿ ಪ್ರಸಂಗಗಳು— (ಚಂದು, ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮನ ಭೇಟಿ, ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಮ್ಮನ ಮಾನಸಿಕ ಅಳಲಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳು, ನಾಗಪ್ಪಯ್ಯ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಸರಸ್ವತಿಯನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಸೇಡು ಸೆಟೆದು, ಬರಬರುತ್ತ ಸ್ನೇಹವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶ—ಇತ್ಯಾದಿ) ಅರ್ಥವತ್ತಾಗಿವೆ; ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿವೆ; ಉಳಿದಂತೆ ವಿವರಗಳು ಹರಡಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ

"ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವೇ ಒಂದು ಪ್ರಬಲವಾದ ಶಕ್ತಿ. ನಿಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧಿ ಒಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಥ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಯಾವ ಒಂದು ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾದ ನೀತಿ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅದರ ಮುಖಾಂತರ ನಮ್ಮ ಜನಗಳ ನೀತಿಯನ್ನು ತೂಕ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಆ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹತೋಟಿಗೆ ತರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ."[1]

"ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅನಾದಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಅನಾದಿಕಾಲದ ನರನಾರಿಯರೂ ಇಂದಿನ ನರನಾರಿಯರೂ ಅದರ ಭೀತಿಯಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂದು ಕಣ್ದೆರೆದು ನೋಡುವವನಿಗೆ, ಅದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವನವನ್ನು ತಳಮಳಿಸುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ನೀತಿಗೂ, ಶರೀರದ ನೀತಿಗೂ ನಾವು ಮೇಳ ಕಾಣುತ್ತಲಿಲ್ಲ. ಮುಚ್ಚು ಮರೆಯ ತೆರೆಯನ್ನು ಹೊದೆಯಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಮೇಲೆ ಭಾವಾವೇಶದ ಕೆಂಗಾಜಿನಿಂದ—ಜಗತ್ತನ್ನು ನೋಡಿ ನಾವು ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರಬಾರದೇ ? ಜೀವನವನ್ನು ಕಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೂ ಬರಬೇಕು. ಯಾವುವು ತೀರ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ, ಗಹನವಾದ ವಿಷಯವೋ ಅವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದರಿಂದಲೂ ಹಿತವಿಲ್ಲ; ಭೇತಾಳವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದರೂ ಹಿತವಿಲ್ಲ. ಲೈಂಗಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆ ಆ ತೆರನದು. ಒಂದೆಡೆ ಅದು—ಆಧುನಿಕ, ಸ್ವಯಂಕೃತ 'ಮನು'ಗಳ ದಂಡದೆದುರು ನಿಂತಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ನಿರಂಕುಶ ವಿಲಾಸ ಪ್ರಿಯರ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡೂ 'ಅನೀತಿ'ಗಳೇನೆ. ಶ್ಲೀಲ, ಅಶ್ಲೀಲದ ಭೂತ ಹುಟ್ಟುವುದು ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯ ತುಚ್ಛೀಕಾರ ಇಲ್ಲವೆ ಪೂಜನೆಗಳಿಂದ !

ನನ್ನ ಕೆಲಸ—ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಹಿಂದು ಮುಂದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು. ಒಂದು ಮನೋಧರ್ಮದ ವ್ಯಕ್ತಿ, ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಎದುರಿಸಲಿರುವನೆಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು. ನಾನು ನನ್ನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ

---

1. ಕಾರಂತ ಪ್ರಪಂಚ (ಅಭಿನಂದನ ಗ್ರಂಥ) ಪು. 137

ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತುಚ್ಛೀಕರಿಸಲಾರೆ. ಅದನ್ನು ಪೂಜಿಸಲೂ ಆರೆ. ಅದರ ಇತಿ–ಮಿತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿದು ಚಿತ್ರಿಸುವುದು, ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸವೇ."[1]

ಮೇಲಿನ ಕಾರಂತರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಷ್ಟು : ಲೈಂಗಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ ಬರಿಯ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ದೈಹಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಮಾನಸಿಕವೂ ಹೌದು. ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ದೇಹ–ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ ನೀತಿಯ ಅಳತೆಯಿಂದಾಗಲೀ, ಮಡಿವಂತಿಕೆಯ ಮಾನದಂಡದಿಂದಾಗಲೀ ಅಳೆಯಬಾರದು. ಸಂಬಂಧಗಳು ಯಾವ ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಯಾವ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಾದ ಮನದಿಂದ ಅರ್ಥೈಸುವ ಇಲ್ಲವೇ ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಾವು ನಡೆಸಬೇಕು. ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಿತ್ತದ ತೋಲನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಅದು ವ್ಯವಹರಿಸುವಂತಹದು. ಅದೊಂದು ಅದಮ್ಯ ಶಕ್ತಿ. ಅದರ ಇತಿ–ಮಿತಿ ಅರಿತು ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣಿನ ಕನ್ನಡಕವನ್ನು ಸರಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಆಂತರಿಕವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ತುಂಬು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಹಾಗೂ ಸಮತೋಲನ ಚಿತ್ತದಿಂದ ವಿಚಾರಮಾಡಿರುವರು. ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ನಂಬುಗೆಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು, ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ, ಮೇಲೆದ್ದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡು ಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದ ಗುಣ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಅಂತರ್ಯಕ್ಕೆ ಇಣಿಕಿದಾಗ ಅವರು ಕಂಡ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ನೂರಾರು. ಅನಾದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಕಾಡಿದ, ಕಾಡುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ. ಇದು ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೋ ಅಷ್ಟೇ ಜಟಿಲ. ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಹಲವಾರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುವರು. ಬದುಕಿನ ಅನಂತತೆಯ ಇದಿರು ನಿಂತು ಅದು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವ ಅನುಭವಗಳ ಸಾರಾಸಗಟಿನಲ್ಲಿ ಅವರು ಕಂಡದ್ದು ಅದರ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು. ಮನೋದೇಹಿಯಾದ ಮಾನವ ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಹೇಗೆ ಮುಕ್ತನಾಗಲು ಹವಣಿಸಿದ ? ಅವನ ಸೋಲು – ಗೆಲವುಗಳೇನು ? ಇವುಗಳ ವಿವೇಚನೆ ಅವರ ಹಲವು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿವೇಚನೆ ತುಕ್ಕುಗಟ್ಟಿದ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಾಣೆ ಹಿಡಿಸಬಹುದು ; ನಮಗೆ ತಿಳಿಯದೇ ಇದ್ದ ಇಲ್ಲವೇ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಗಾಢ ಅರಿವೇ ಇಲ್ಲದ ನಮ್ಮನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಂತೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸಬಹುದು ; ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗೆಗೆ

1. 'ಮುಗಿದ ಯುದ್ಧ' ಕಾದಂಬರಿಯ ಮುನ್ನುಡಿ, ಪು. 2

ನಾವು ನೋಡುವಾಗ ಇಲ್ಲವೇ ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣು–ಮನಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಬಹುದು.

ತಾಯ್ತನ-ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅರಳಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಕೃತಿ ಕ್ರಿಯೆ. ಭೂಮಿ ನಕ್ಕಾಗಲೇ ಅದಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯ ಬೆಲೆ. ಹೆಣ್ಣು ಹೊತ್ತಾಗಲೆ ಅವಳ ಬದುಕಿಗೊಂದು ಬೆಲೆ, ನೆಲೆ, ಸೆಲೆ. ಎರಡು ಜೀವಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಎಳೆಯಾಗಿ ಬರುವ ಈ ತಾಯ್ತನ ವನ್ನು ಹಂಬಲಿಸದ ಹೆಣ್ಣಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವ ಅರಳುವುದು ತನ್ನದೇ ಆದ ಕರುಳಬಳ್ಳಿಗೆ ಮೊಲೆಯೂಡಿಸುವಾಗ ಮತ್ತು ಅದು ಕೊಡುವ ಸುಖ–ಸಂತೋಷಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣು–ಮನಗಳಿಂದ ತೃಪ್ತಿ ಪಡೆದಾಗ. ಮನದ ಈ ಉತ್ಕಟ ಭಾವಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣರೂಪ ಬರುವುದು ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡುಗಳ ಲೈಂಗಿಕ ತೃಪ್ತಿಯಿಂದ. ಲೈಂಗಿಕ ತೃಪ್ತಿ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡುಗಳ ಚಿತ್ತಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದ ಮೇಲೂ ಪ್ರಬಲ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಬಲ್ಲುದು ; ಅವರ ಸುಖಾಸುಖಗಳಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಧಿ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ವಿಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಲೈಂಗಿಕ ತೃಪ್ತಿ ನೀತಿ–ಕಟ್ಟಳೆಯ ಗಡಿಯೊಳಗೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ದೈಹಿಕ ತೃಪ್ತಿಗೋಸುಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಅತಿವರ್ತಿಸಿದಾಗ ಸಮಾಜ ವ್ಯಭಿಚಾರಿ ಎಂದು ದೂಷಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಗಂಡನಿಂದ ತನ್ನ ಹೆಣ್ತನ ಅರಳದಿದ್ದಾಗ ತನ್ನ ಬಯಕೆಯ ಪೂರೈಕೆಯಾಗಲು, ಬಂಜೆಯೆಂಬ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು, ಅಸಹನೀಯವಾದ ಏಕಾಕಿತನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ತಾಯ್ತನ ಒದಗಿಸುವ ಸುಖ ಅನುಭವಿಸಲು ಅನ್ಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾನಸಿಕವಾದ ಬಳಲಿಕೆ, ಪೇಚು, ಮನೋವೃತ್ತಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಸಹಾನುಭೂತಿ ತಾನಾಗಿಯೇ ಮೂಡುತ್ತದೆ. 'ಹೆತ್ತಳಾ ತಾಯಿ'ಯ ಕುಸುಮಾ ದೈಹಿಕ ತೃಪ್ತಿಗಾಗಿಯಲ್ಲ, ತಾಯ್ತನಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿ ಅಡ್ಡಹಾದಿ ಹಿಡಿಯುವಳು. 'ಜಾರುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ'ನ ಗುಲಾಬಿ ಸೌಂದರ್ಯದ ಪುತ್ಥಳಿ. ಅವಳು ಮಾಧವನನ್ನು ಮನದಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಸಿದಳು. ಅವನಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿದಳು. ಆದರೆ ಅವಳ ಅಜ್ಜಿ, ಮಾವ ಹಣದಾಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಹಣವಂತರಾದ ಮುಕದಮ್ ಸಾಹೇಬರಿಗೆ ಅವಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿದರು. ವೇಶ್ಯೆಯ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಗುಲಾಬಿ ತನ್ನ ಕುಲದ ಕಟ್ಟಲೆಗೆ ತಲೆಬಾಗಿ, ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಮಣಿದು ಮುಕದಮ್ ಸಾಹೇಬರ ಹೆಣ್ಣಾದಳು. ಹೊರಲೋಕಕ್ಕೆ ಅವಳು ಮುಕದಮ್ ಸಾಹೇಬರ ಪ್ರೇಯಸಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವಳ ಜೀವ ಪ್ರೇಮಗಳೆರಡೂ ಮಾಧವನಿಗೇ ಮೀಸಲು. ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರಾದ, ಈಗಾಗಲೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹದ ಸವಿಯುಂಡು ದಣಿದಿದ್ದ ಮುಕದಮ್ ಸಾಹೇಬರೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ ಗುಲಾಬಿಯ ಬದುಕು ಅಸಹನೀಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಅತೃಪ್ತೆಯಾಗಿದ್ದ ಅವಳ ಮನದಲ್ಲಿ ತಾನು ತಾಯಿಯಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಬಯಕೆ ಚಿಗುರಿ ಮರವಾಯಿತು.

ದಿನದಿನಕ್ಕೆ ರಾಕ್ಷಸಾಕಾರವಾಗಿ ಕಾಡಿದ ಅವಳ ಬಯಕೆ ಸಂಯಮದ ಕಡಿವಾಣ ಕಿತ್ತೊಗೆದು ತನ್ನ ಹಿಂದಣ ಪ್ರಿಯಕರನಾದ ಮಾಧವನನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಸೇರಿ ತನ್ನ ಬಯಕೆ ಪೂರೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಳು. ತನ್ನ ಅತೃಪ್ತ ಬಯಕೆ ಹೀಗೆ ಈಡೇರಿದ್ದು, ಅವಳ ಮನಸ್ಸಿಗೂ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ತಾಯ್ತನ ಅರಳಿಸಿದ ಮಗು ತನ್ನ ಮನದಿನಿಯ ನದೆ? ಇಲ್ಲವೇ ತನ್ನ ಒತ್ತೆಯೊಡೆಯನದೆ? ಎಂಬ ಮಾನಸಿಕ ಹೊಯ್ದಾಟ ಅವಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳನ್ನು ಪಾಪಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ನರಳುವಳು. ಅದು ದೇಹದ ಮೇಲೂ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ಅವಳ ಅಜ್ಜಿಯಾಗಲೀ, ಸೋದರ ಮಾವನಾಗಲೀ, ಮುಕದಮ್ ಸಾಹೇಬರಾಗಲೀ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ವ್ಯಾಪಾರ ಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವರು ಡಾಕ್ಟರ್ ಶಿವಪ್ಪನವರು. ಅವಳ ಅಂತರಂಗಪ್ರಪಂಚ ಹೊಕ್ಕು ಅವಳ ಮನದ ಮಿಡಿತ ಅರಿಯಲು ಯತ್ನಿಸಿ ಸಫಲರಾದ ಶಿವಪ್ಪನವರು ಆ ಮೇಲೂ ಅವಳನ್ನು ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಕಂಡರು, ನಡೆಸಿಕೊಂಡರು !

'ಬೆತ್ತದ ತೊರೆ'ಯ ಮಂಜುಳೆಗೆ ತಾಯಿಯ ಪ್ರೀತಿ ಎಳೆಯ ವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲೇ ದಕ್ಕದೆ, ಅಣ್ಣ ಅತ್ತಿಗೆಯರ ನೆಳಲಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಯಿತು; ಕಹಿಯುಣ್ಣ ಬೇಕಾಯಿತು. ವಯಸ್ಕಳಾದಮೇಲೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಜೀವನ ನಡೆಸಹೊರಟ ಆಕೆ ಉದ್ಯೋಗವೊಂದನ್ನು ಹಿಡಿದಳು. ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಬೆಂಬತ್ತಿ ಗೂಡು ಬದಲಿಸ ಬೇಕಾಯಿತು. ದೇಹ ಬಲಿತಂತೆ ಗಂಡಿನ ನಿಶ್ಚಿತ ಆಸರೆ ಸಿಗದ ಆಕೆ, ನೈಸರ್ಗಿಕವಾದ ದೇಹದ ಹಸಿವನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರೇಮಿಗಳ ತೋಳ್ತೆಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಿಯೂ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಂಪನ್ನು ನೀಡುವ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಕಾಣದ ಮಂಜುಳೆ ಕಡೆಗೆ ಅನಾಥಾಲಯವೊಂದರ ಮುಖ್ಯಸ್ಥೆಯಾಗಿ ತನ್ನದಲ್ಲದ ಮಕ್ಕಳ ಸಹವಾಸದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಳು. ಕಾದಂಬರಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಜುಳೆ ತನ್ನ ಬಾಲ್ಯ ಗೆಳತಿಯಾದ ವಿನತೆಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುವಳು: "ವಿನೂ, ನನ್ನ ತುಂಬಿದ ಎದೆಯಿಂದ ಒಂದು ಮಗುವಿಗೂ ಹಾಲೂಡಿಸದೆ ನಾನು ಸಾಯಬೇಕು, ಅನ್ನು ತ್ತೀಯಾ ? ನೀನು ನಾಲ್ಕು ಮಕ್ಕಳ ತಾಯಿ. ನಿನಗೆ ನನ್ನ ದುಃಖ ಹೇಗೆ ಗೊತ್ತಾಗ ಬೇಕು ? ನಾನು ಅರುವತ್ತು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಾಕುತ್ತಿರುವೆನಾದರೂ ಅವಾವುದೂ ನನ್ನವಲ್ಲ. ನನ್ನದೆಂಬ ಪದಾರ್ಥ ನನಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕರುಳು ಕೊರೆಯುತ್ತಿದೆ. ನಾನು ತಾಯಿಯಾಗದೆ ಸಾಯಲಾರೆ. ನಾನು ಹೆಣ್ಣು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದವಳು ತಾನು— ಎಂದು ನನ್ನ ಹೃದಯ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ." ವಿನುತೆ ಮರ್ಯಾದೆಯಿಂದ ಜೀವನ ನಡೆಸ ಬೇಕೆಂಬ ಕನಸು ಕಟ್ಟಿದ್ದಳು. ಅವಳ ಗಂಡ ಗಾಂವಕರನೇ ಸಾಧ್ವಿಯಾದ ಹೆಂಡತಿ ಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಅವಳಿಗೆ ವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಿ ಪಟ್ಟಗಟ್ಟಿದ. ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಂಡತಿ

ಯಿಂದ ತಾನು ವ್ಯಭಿಚಾರಿಣಿ ಎಂದು ಬರೆಯಿಸಿಕೊಂಡ. ಕಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಗಳೇ ಅವಳ ಮೇಲೆ ಕವಿದುಬಿದ್ದುವು. ಜೀವನವನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಅವಳಿಗೆ ಸ್ಥೈರ್ಯ ನೀಡಿ ದುದು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರೀತಿ! ದಾಂಪತ್ಯದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಬೀಳದೆ ಹಕ್ಕಿಯಂತೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಜೀವಿಸ ಹೊರಟ ಅಂಜಲಿ "ಯೌವನದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿಸಬಹುದಾದ ಆನಂದ ಮುಪ್ಪಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬದುಕಿಗೆ ಆನಂದವೇ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತುವಾ ಗಿರುವಾಗ, ಯಾರಿಂದ ಅದು ದೊರಕಿದರೇನು ? ಮದುವೆಯ ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿ, ಒಬ್ಬ ಗಂಡನೆಂಬ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾರುಹೋಗಬೇಕೆ ?" ಎಂಬ ತನ್ನ ಜೀವನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಯೌವನದ ಹುಮ್ಮಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜೀವಗೊಟ್ಟು ಮನಬಂದಂತೆ ಸುಖಿಸಿದ, ಸುಖದ ಫಲವಾಗಿ ಮೂಡಿದ ಗರ್ಭವು ಕಾಲ್ತೊಡಕೆಂದು ಬಗೆದು, ಬಟ್ಟೆ ಕಳಚಿ ಎಸೆ ವಂತೆ ನರ್ಸಿಂಗ್ ಹೋಂಗೆ ಹೋಗಿ ಬಸಿರು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವನ ನಡೆಸಿದ ಅವಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲೂ ನೆಮ್ಮದಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ತಾನು ಅರಸಿಹೊರಟ ಸುಖ ಬಯಲ ಮರೀಚಿಕೆ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನೋದಯ ತಡವಾಗಿ ಅವಳಿಗಾಯಿತು. ನಿತ್ಯ ಸುಖದ ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ಹಂಬಲಿಸಿದ ಅವಳ ನಿರಾಶೆಯ ಜೀವನ ಮನಮಿಡಿಯುವಂತ ಹದು. ಬತ್ತದ ತೊರೆಯ ಮೂವರು ನಾಯಕಿಯರ ಮನದಲ್ಲೂ ಸದಾ ಬತ್ತದ ತೊರೆಯಾಗಿರುವುದು ತಾಯಿಯ ಪ್ರೇಮವೇ !

ವಯೋಮಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಆಸೆ–ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಪೂರ್ಣಗೊಳ್ಳದಿದ್ದಾಗ ಮನ ಮುದುಡಿ ತನ್ನ ಮನದಾಸೆಯ ಪೂರೈಕೆಗಾಗಿ ಹಾದಿತಪ್ಪುವ ಎಳಮನದ ಕ್ಷಣಿಕ ದುಡುಕು ಮುಂದೆ ಎಂತಹ ಘೋರ ಯಾತನೆಗೆ, ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಕ್ಕೆ ಈಡುಮಾಡುತ್ತ ದೆಂಬುದರ ಚಿತ್ರ 'ಜಗದೋದ್ಧಾರನಾ...' ಕಾದಂಬರಿಯಿಂದ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಶಿರಸಿಯ ಗಣಪತಿಭಟ್ಟರ ಹೆಂಡತಿ ಗಂಡನಲ್ಲಿ ಕಾಣದ ಯೌವನವನ್ನು ವಿಷ್ಣು ಮಹಾರಾಜರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಳು. ತನಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಾಲು ಜಾರುವಳು. ಗೃಹಶಾಂತಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತರುವಳು. ಹೆಂಡತಿಯ ನಡತೆ ನೋಡಿದ ಗಣಪತಿಭಟ್ಟರಿಗೆ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿಯುವುದು. ವಿಷ್ಣು ಭಗವಾನರ ಹಿಂದೆ ಓಡಿಹೋಗಿದ್ದ ಅಪೂರ್ಣಬಾಯಿಗೆ ತಡವಾಗಿ ಗಂಡನಿಗೆ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿದ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿಯುವುದು. ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪದಗ್ಧಳಾದ ಅಪೂರ್ಣಾಬಾಯಿ ಆಶ್ರಮದಿಂದ ಮನೆಗೆ ಓಡಿ ಬರುವಳು. ಗಂಡ ಮನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು ನೋಡಿ ಅವಳಿಗೂ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿಯುವುದು. ಕಾಮದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಲೋಕಕಾಣದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹಿಂದು ಮುಂದಣ ಪರಿಜ್ಞಾನವೂ ಇಲ್ಲ. ವಿಷ್ಣು ಭಗವಾನರ ಆಶ್ರಮದ ಸಂಗೀತ ಗಾರ ಬಾಳಪ್ಪನ ಕೊರಳಿಗೆ ಮಾರುಹೋದ ಲಲಿತಾಬಾಯಿ ಅವನೊಡನೆ ಓಡಿ ಹೋಗುವಳು. ಮೆಚ್ಚಿ ಬೆನ್ನ ಹಿಂದೆ ಬಂದ ಪ್ರಿಯಕರ ತನಗೆ ಮೋಸಮಾಡಿದಾಗ, ಲಲಿತಾಬಾಯಿಗೆ ತನ್ನ ತಪ್ಪಿನ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸು' ಕಾದಂಬರಿಯ ನಾಗಿ ತನ್ನ ಯೌವನದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಎಡವಿದಳು. ಎಂಜಲಾದಳು.

ತನ್ನ ದುಡುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ಅವಳಿಗೆ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವಿದೆ. ಆಸೆಯು ಬೆನ್ನುಹತ್ತಿ ಪತಿತಳಾಗಿ ಬೀದಿಪಾಲಾಗಿ ಕೆಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಬುದ್ಧಿ ಬಂದು ತನ್ನ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳ ಜೀವನವನ್ನು ಸರಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರ ತಾಳುತ್ತಾಳೆ. ಗಟ್ಟಿ ಹೆಂಗುಸಾದ ನಾಗಿ ಮೈಮುರಿದು ದುಡಿದು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬೆಳಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಗಂಡ ರಾಮಣ್ಣ ತನ್ನ ತಪ್ಪನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿ ಮನೆ ಹೊಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಚಾರ ತಿಳಿಸಿದರೂ, ಎಡವಿದ ತಾನು ಎಂಜಲಾದ ದೇಹವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಗಂಡನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಲಾರೆನೆಂಬ ಸಾತ್ವಿಕ ನಿರ್ಧಾರ ನಾಗಿ ತಾಳುವಳು. ಯೌವನದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನಾಗಿ ಹಾದಿ ತಪ್ಪಲು ತಾನೇ ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡ ರಾಮಣ್ಣ ಅವಳು ಬೀದಿಗೆ ಬಿದ್ದಾಗ ತನ್ನಿಂದಾದ ತಪ್ಪನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಂಡು ಬಾಳುವೆ ನಡೆಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವನು. ಅವನ ಮನದಲ್ಲಿ ನಾಗಿಯ ಪ್ರೇಮ ಹಸಿರಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿದೆ. ಯೌವನದ ಉಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಮನದ ಬಿಸಿ ಸೊಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತೊರೆದು ಹೋದರೂ ಅವಳು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಸಂಚಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಣಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ರಾಮಣ್ಣ ರಕ್ಷಿಸಿಡುವನು. ಇದು ಅವನ ಮನದಾಳದ ಪ್ರೀತಿಗೆ ನಿದರ್ಶನ. ನಾಗಿಯ ದುಡುಕನ್ನು ಸಹಾನುಭೂತಿಯಿಂದ ಕಂಡವಳು ಮೂಕಜ್ಜಿ. ತಾನು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮದ ಸವಿಯಿಂದ ವಂಚಿತಳಾಗಿದ್ದರೂ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಮನವನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಪ್ರೇಮದ ಬೆಲೆ ಬಲ್ಲವಳು. ಅನಿಷ್ಟ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಆಸೆಗೆ ಬಲಿಬಿದ್ದು ನಾಗಿ ಕಾಲು ಜಾರಿದರೂ ತನ್ನ ತಪ್ಪಿನ ಮಹದಿಯನ್ನರಿತವಳು; ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪದಿಂದ ಬೆಂದವಳು. ಕಾಲ ಎಲ್ಲ ನೋವನ್ನು ಮಾಯಿಸುತ್ತದೆ, ವಿರಹ ಎಲ್ಲ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನೂ ಕ್ಷಮಿಸುತ್ತದೆ; ಅಗಲಿದ ಪರನ್ನು ನಿಜವಾದ ಪ್ರೇಮ ಹತ್ತಿರ ತಂದು ಬೆಸೆಯಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬದುಕಿನೊಡನೆ ಹಣ್ಣಾದ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಬಲ್ಲಳು. ನಾಗಿ-ರಾಮಣ್ಣರ ಮುರಿದ ಮನ–ಮನೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಕಟ್ಟುವಳು. ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡುಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕ್ಷಮಿಸುವ, ಮರೆವ ಔದಾರ್ಯ ಮೂಡಿದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಹಾನುಭೂತಿ ಮೂಡಿದಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಭಾರವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾರವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನ ಈ ಚಿರಂತನ ಸತ್ಯವನ್ನರಿತೇ ಮೂಕಜ್ಜಿ ಅಗಲಿದ ದಂಪತಿಗಳ ಮನವನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸುವುದು.

ಯೌವನದ ಏರಿನಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಹರಿವ ಮನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಯಾವ ಹಗ್ಗಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದ ಪ್ರೇರಣೆ ಅದು. ಹದಿ ಹರೆಯ ದೇಹವನ್ನು ಕಾಡುವಷ್ಟೇ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಹೆಡೆಬಿಚ್ಚಿದ ಕಾಮ ಭಗ್ಗನೆ ದೇಹ ಮನಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಿಸಿದಾಗ ವಿವೇಚನೆ ಕೈಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅರಿವುಗೆಟ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಮನ ಜೋಲಿಹಾಯುತ್ತದೆ, ಸುಖದ ಬೆನ್ನುಹತ್ತುತ್ತದೆ. 'ಮುಗಿದ ಯುದ್ಧ'ದ ಅಚ್ಯುತನಿಗೆ ಅನುರೂಪಳಾದ ಪತ್ನಿ–ರುಕ್ಮಿಣಿ ಇದ್ದರೂ ಮದುವೆಯಾಗದ ಸುಬ್ಬಿಯ ಗ್ರಾಮೀಣ ಚೆಲುವು ಬಲವಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಸೆಳೆದು ಮತಿ

ಗೆಡಿಸಿತ್ತು. ಕಿರುವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಸಾರದ ಭಾರಹೊತ್ತು ತನ್ನ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಬಡತನವೆಂಬ ಭೂತ ಗೋರಿಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ನೊಂದವನು ಅಚ್ಯುತ. ಯುದ್ಧದ ಬೇಗೆಯಿಂದಾಗಿ ಬೆಲೆಗಳ ಹಾಹಾಕಾರ. ಇಂದೇನು ನಾಳೆಗೇನು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಿತ್ಯವೂ ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಶ್ನೆ. (ಯೌವನದ ಹುಮ್ಮಸ್ಸು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕನಸುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅವನ ಬಡತನದಿಂದಾಗಿ ಬತ್ತಿಹೋದವು, ಸಾಲದ ಬಾಧೆ, ಸಂಸಾರ ತಾಪತ್ರಯ, ಹೆಂಡತಿ ರುಕ್ಮಿಣಿಯ ಬಸುರು-ಬಾಣಂತಿ-ಆರೈಕೆ, ಭಾವನ ಮರಣ, ಮಾವನ ಮರಣ, ಏರುತ್ತಿದ್ದ ಖರ್ಚುವೆಚ್ಚ–ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅವನನ್ನು ಹಣ್ಣುಮಾಡಿತ್ತು. ಎದೆಗೆಟ್ಟಿದ್ದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಸುಬ್ಬಿಯತ್ತ ಜಾರಿದುದು. ಹೆರಿಗೆಗಾಗಿ ತವರಿಗೆ ಹೆಂಡತಿ ಹೋಗಿದ್ದಾಗ ಸುಬ್ಬಿಯ ಹಾವ-ಭಾವ-ಒನಪು ಒಯ್ಯಾರಗಳು ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆಳೆದುವು. ಅಗಲಿಕೆಯಿಂದ, ಕಷ್ಟಪರಂಪರೆಗಳಿಂದ ಜಡಗೊಂಡಿತ್ತು ದೇಹ-ಮನಸ್ಸು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ದಣಿದಿದ್ದ ಅವನ ದೇಹ-ಮನಸ್ಸು ಅರಳಿದ್ದು ; ಕಾದ ದೇಹ-ಮನ ಸುಬ್ಬಿಯಲ್ಲಿ ತಣಿವನ್ನು ಕಂಡದ್ದು. ಕ್ಷಣದ ದುಡುಕಿನಿಂದ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡಾಗ ಅಚ್ಯುತನಿಗೆ ತಪ್ಪಿನ ಅರಿವಾಯಿತು. ತನ್ನ ದುರ್ಬಲ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅಂಕೆಗೊಳಿಸಲು ತನ್ನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲವಲ್ಲಾ ಎಂಬ ಚಡಪಡಿಕೆ. ರುಕ್ಮಿಣಿಯ ಆಗಮನದಿಂದ ತಾನು ಪಾರಾಗಬಹುದೇನೋ ಎಂದು ಆಲೋಚಿಸುತ್ತದೆ ಅವನ ಮನಸ್ಸು. ದೇಹದ ಕರೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿನಿಲ್ಲುವ ಎದೆಗಾರಿಕೆಯೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ನೈತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆ, ಮುಂದಾಗಬಹುದಾದ ಪರಿಣಾಮ–ಇವುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ನಿಲ್ಲುವ, ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಹೋಗುವ ಗಟ್ಟಿತನವಾಗಲೀ, ದಿಟ್ಟತನವಾಗಲೀ ಅವನಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಸುಬ್ಬಿಯ ಮೇಲಣ ಮೋಹವೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಬತ್ತುವುದಿಲ್ಲ. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸುಬ್ಬಿ ಅವನಿಗೆ ಕಾಣಲು ಸಿಕ್ಕಿ ಅವನನ್ನು ನಕ್ಕು ನಗಿಸಿ ಬಯಕೆನೋಟ ಚೆಲ್ಲಿದಾಗ ಮೈ ಬಿಸಿಯೇರುವುದುಂಟು. ಆಗ ತನ್ನ ದುರ್ಬಲ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತೆ ಎಲ್ಲಿ ಬಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೋ ಎನ್ನುವ ಭೀತಿ; ತನ್ನ ಕಳ್ಳ ಪ್ರಣಯವೆಲ್ಲಿ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ತಾನೆಲ್ಲಿ ಮಾನಗೇಡಿಯಾಗುತ್ತೇನೋ ಎನ್ನುವ ಕಳವಳ. ದೇಹದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕರೆಯೊಂದು ಕಡೆ, ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೊಂದು ಕಡೆ ಈ ತುಮುಲದಲ್ಲಿ ಅವನ ದುರ್ಬಲ ಮನಸ್ಸು ಹಿಗ್ಗಾಮುಗ್ಗಾ ಜಗ್ಗಾಡುತ್ತದೆ, ನರಳುತ್ತದೆ, ವಿಲಿವಿಲಿ ಒದ್ದಾಡುತ್ತದೆ. ಹೆಂಡತಿ ಮಗುವಿನೊಡನೆ ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೂ ಅವನ ಮನಸ್ಸು ಪ್ರಸನ್ನಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಭೋಗದ ಫಲವಾಗಿ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಧರಿಸಿ ಹೆಂಡತಿ ಪ್ರಾಣಾಪಾಯಕ್ಕೊಳಗಾಗುವಳೋ ಎಂಬ ಮಾನಸಿಕ ಒತ್ತಡ: ಪ್ರಕೃತಿದತ್ತವಾದ ದೇಹದ ಕರೆಯನ್ನೂ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲಾರದ ಮನದ ಪ್ರಕ್ಷುಬ್ಧ ಸ್ಥಿತಿ. ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಅವನು ಬುದ್ಧಿವಿಕಲನಾದದ್ದೂ ಉಂಟು. ಹೆಂಡತಿ ಆ ತಿಂಗಳು ಮುಟ್ಟಾದಾಗಲೇ ಅವನ ಬುದ್ಧಿ ಮತ್ತೆ ತಿಳಿಯಾದುದು. ದೇಹ–ಮನಸ್ಸುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಎಷ್ಟು ಹತ್ತಿರದ್ದು.

ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದುದು. ಎಷ್ಟು ಜಟಿಲವಾದುದು. ನಾವು ಮನೋದೇಹಿಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರಂತರು ಬಹಳ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮನಗಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಮರಸ ದಾಂಪತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾಳಿನ ಮಧುರ ಫಲವನ್ನೂ ವಿಷಮ ದಾಂಪತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರ ಕಹಿ ಫಲವನ್ನೂ ನಾವು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕಾರಂತರು ತಮ್ಮ ಹಲವಾರು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಾಂಪತ್ಯದ ಸಿಹಿ-ಕಹಿ ಫಲಗಳ ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡಿರುವರು. ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಮನದ ಸಾಂಗತ್ಯ-ಅಸಾಂಗತ್ಯಗಳು, ಪರಿಣಾಮ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸುಖಾಸುಖಿಗಳಿಗೆ ಮೈಯೊಡ್ಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಬೆಸೆಯ ಬೇಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಎಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು. ಮನ ಮನ ಒಂದಾಗದ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಷ್ಟೇ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ಸಿಕ್ಕುಗಳೂ ಅನೇಕ. ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಂಬುಗೆಗಳು, ಭಾವನೆಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ. ಅನ್ಯರ ಮನ ಭಾವಗಳನ್ನು ಅರಿತು ಆದರಿಸುವ, ಗೌರವಿಸುವ ಗುಣ ಮೈಗೂಡದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕೂಡು ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಸಾಂಗತ್ಯ ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ ? 'ಕನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡಾತ'ದ ನಾಯಕ ಪರಮೇಶ್ವರನಿಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ತಿದ್ದಿದ ಕಣ್ಣು-ಮನಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. "ಪರಿಚಿತ ಆವರಣದಲ್ಲೇ ಬದುಕಿ, ಬಾಳಿ, ಪರಿಚಿತ ಬಂಧು ಬಾಂಧವರೊಡನೆ, ಮಿತ್ರರೊಡನೆ ಬೆಳೆದು, ಬಲಿತು, ತನ್ನ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನೇ ನಡೆಸುವ ಹಟದ ಆಳಾಗಿ, ತನಗೆ ಅದರಿಂದ ದೊರೆತ ಸಂತೋಷವನ್ನೂ ಅತೃಪ್ತಿಯಿಂದ ತರ್ಕಿಸಿ ಅಪರ ಮೇಲಣ ಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಟವನು ಅವನು". ಪರಮೇಶ್ವರನ ಹಠಮಾರಿತನ, ವಕ್ರಬುದ್ಧಿ, ದುರಾಸೆ, ವಂಚಕತನ, ಸ್ತ್ರೀದೌರ್ಬಲ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಅವನಿಗೆ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸುಖ ಉಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳ ಪ್ರೀತಿ ಅವನಿಗೆ ದಕ್ಕಲಿಲ್ಲ. ಅವನ ಸ್ವಾರ್ಥ ಹಾಗೂ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯ ಮೂಡಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರ ತಿರುಗಾಣೆ ಯಾದುದು ಮಲೆಮನೆಯ ಆತ್ಮೀಯವಾದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ. ಅವನ ಅಂತರಂಗದ ಬಂಡೆಗಲ್ಲಿನಲ್ಲೂ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಒಸರು ಮೂಡಿತು. ಇದು ಅವನ ಮಾನಸಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಘಟ್ಟ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ನಿರ್ಮಲ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅಂತರಂಗದ ಕಣ್ಣು ತೆಗೆದು ಲೋಕವನ್ನು ಕಾಣಹೊರಟರೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಸಂಸ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದು. ಹದ ತಪ್ಪಿದ ಬದುಕನ್ನು, ತಾಳ ಮೇಳ ತಪ್ಪಿದ ಜೀವನ ಸಂಗೀತವನ್ನು ಸರಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದುದು ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಬದುಕನ್ನು ನೋಡುವ, ವಿವೇಚಿಸುವ ಕಣ್ಣು-ಮನಸ್ಸು. ಪರಕೀಯನಾದ ತನ್ನನ್ನು ಮಲೆಮನೆ ಮಂಜಪ್ಪನವರ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬದವರು ಮಾನವೀಯ ಅನುಕಂಪದಿಂದ ಬದುಕಿಸಿದಾಗ ಅವನ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಯಿತು. ತಾನು ಕಂಡು ಕೇಳರಿಯದವನಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಕುಟುಂಬದವರು ತೋರುವ ಅದರ ಪ್ರೀತಿ ವಾತ್ಸಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡಾಗ, ಹಾಲು

ಸಕ್ಕರೆಯಂತೆ ಅವರು ಕೂಡಿಬಾಳುವುದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ 'ತಾನು ಕೆಟ್ಟವನಾದರೆ ಲೋಕ ಕೆಟ್ಟದು. ತಾನು ಒಳ್ಳೆಯವನಾದರೆ ಲೋಕ ಒಳ್ಳೆಯದು' ಎಂಬ ಗಾದೆ ಮಾತಿನ ಹಿಂದಿರುವ ಸತ್ಯದ ದರ್ಶನವಾಯಿತು–ಅವನಿಗೆ. ಮನೆಯ ಕಿರಿಮಕ್ಕಳ ಮುಗ್ಧ ಸ್ನೇಹವನ್ನು, ಅವರ ಆಟಪಾಟಗಳನ್ನು ಕಂಡಾಗ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳ ನೆನಪಾಗಿ, ಆ ಮಕ್ಕಳ ಪಾಲನೆ ಪೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಕವಡೆಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ದುಡಿದ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ನೆನಪಾಗಿ ತಾನು ಕಳೆದುಕೊಂಡುದು ಎಂತಹ ಅಮೂಲ್ಯ ಸಂಪತ್ತು ಎಂದೆನ್ನಿಸಿತು. ಮೃಗಗಳಿಗೆ ಆಹಾರವಾಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ತನ್ನನ್ನು ಬದುಕಿಸಿದ ಮಂಜಪ್ಪನವರ ಋಣ ತೀರಿಸಲು ಮಲೆಮನೆಯ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಪಾಠಕಲಿಸುವ ಶಿಕ್ಷಕನಾದ ಪರಮೇಶ್ವರ ಮಕ್ಕಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾ ತನ್ನನ್ನೂ ಸುಧಾರಿಸಿಕೊಂಡ. ಶಾಲೆಯ ನಾಲ್ಕು ಗೋಡೆಗಳಿಗೂ ಮೀರಿದ ಒಂದು ಪ್ರಪಂಚವಿದೆ. ಕಾಡು, ನದಿ, ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಕಣ್ಣು ಮನಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆನಂದವಿದೆ, ಅವ್ಯಕ್ತವಾದ ಸಂತಸ ಶಾಂತಿ ಮನಸ್ಸನ್ನಾವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ. ಮಂಜಪ್ಪನವರ ಜೇನಿನಂತಹ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಕಂಡಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಅವನಿಗೆ ಕೂಡಿ ಬಾಳುವುದರಿಂದ ಸುಖವಿದೆ ಎಂಬುದರ ಅರಿವಾಯಿತು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಡಿಲಲ್ಲೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಮಲೆಮನೆಯವರಿಗೆ ಅದರ ವಿಕೋಪ ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಬೀಸಿದ ಬಿರುಗಾಳಿಗೆ ಆ ಒಳ್ಳೆಯ ಕುಟುಂಬದ ವೈಭವ ನೋಡ ನೋಡುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಮಣ್ಣಾಯಿತು. ವಿಧಿಯ ಕ್ರೂರ ವಿಕಟಾಟ್ಟಹಾಸವನ್ನು ಪರಮೇಶ್ವರ ಕಂಡ. ಎದೆಗೆಡಿಸುವ ಆ ದಾರುಣ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಲೆಮನೆಯವರು ಎಚ್ಚರ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರಕೃತಿ ತನ್ನ ಕರಾಳ ಲೀಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಳಿಸಿ ಉಳಿಸಿ ಹೋದದ್ದನ್ನು ಊರವರ ನೆರವಿನಿಂದ ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಂಜಪ್ಪನವರು ನಡೆಸಿದರು. ತಾನು ಯಾವುದನ್ನು ಶಾಶ್ವತ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದನೋ ಆ ಒಡವೆ ವಸ್ತುಗಳು ವಿಧಿಯ ಆಟದ ಮುಂದೆ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ ಎಂಬ ಜ್ಞಾನೋದಯ ಅವನಿಗಾಯಿತು. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕೆರಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ಕಣ್ಮುಂದೆಯೇ ಉರುಳಿ ಬಿದ್ದ ಮನೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕಟ್ಟಬಹುದು. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ಮುರಿದ ಮನವನ್ನು ಬೆಸೆಯಲಾಗದೆ? ಹೀಗೆ ಪರಮೇಶ್ವರನ ಅಂತರಂಗದ ಕಾಳಿಕೆ ಕಳೆಯಿತು.

ದಾಂಪತ್ಯದ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಒಲುಮೆ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವಾದಲ್ಲಿ ಆ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? 'ಧರ್ಮರಾಯನ ಸಂಸಾರ'ದ ಮಹಾಬಲ ಹೆಣ್ಣು ಭೋಗ್ಯ ವಸ್ತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಕುಸುಮ ಕೋಮಲ ಮನದ ಮೇಲೆ ರಾಕ್ಷಸಲೀಲೆ ಮಾಡಿ ಭೀತಿ ಮೂಡಿಸಿದ. ಮೃಗೀಯ ವರ್ತನೆಯಿಂದ ಏನೂ ಅರಿಯದ ಸರಸ್ವತಿ ಅವನನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸತೊಡಗಿದಳು. ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರ ಮನಸ್ಸು ಪಾಲಿಗೆ ಕೂಡದ ಕಾರಣ ಹೂವಿನ ಹಾಸಿಗೆಯಾಗಬೇಕಾದುದು ಮುಳ್ಳಿನ

ಹಾಸುಗೆಯಾಯಿತು. ಗಂಡಸು, ಎಂದರೆ ಲಜ್ಜೆಯಿಂದ ಮುದುಡುವಂಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಸರಸ್ವತಿ ಹಸಿದ ಹುಲಿ ತನ್ನ ಮೇವನ್ನು ಕಂಡು ಹಾಯುವಂತೆ ಹಾಯುವ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಮೃಗೀಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಹೇಸಿದಳು. ಅವಳ ಮನಸ್ಸು ಕಠೋರವಾಯಿತು. 'ನಿಮ್ಮ ಜೀವವನ್ನು ತಿಂದು ನಾನು ಸಾಯದಿದ್ದರೆ ನಾನು ಅಪ್ಪನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ' ಎಂಬ ದ್ವೇಷದ ಕಿಚ್ಚು ಅವಳ ಮೈ ಮನಗಳ ನರನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿತು. ತನ್ನ ಮೇಲಣ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕಾರವಾಗಿ ಗಂಡ ಕೈಕಾಲು ಕಟ್ಟಿ ತನ್ನೆದುರಿಗೇ ಸೂಳೆ ಮಾಚಿಯೊಡನೆ ಸಂಭೋಗ ನಡೆಯಿಸಿದ ಗಂಡನ ಪಶುತ್ವವನ್ನು, ಮರ್ಯಾದೆ ನಾಣು ಮರೆತ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಂಡಮೇಲಂತೂ ಅವಳ ದ್ವೇಷ ಭುಗಿಲುರಿಯಿತು. ಮಹಾಬಲನ ಸ್ನೇಹಿತನಾದ ನಾಗಪ್ಪಯ್ಯ ಸರಸ್ವತಿಯ ತಂದೆಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರತೀಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಸರಸ್ವತಿಯನ್ನು ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಬಂದಾಗ ಸರಸ್ವತಿ ತನ್ನನ್ನೇ ಅವನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಳು. ಅವಳ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹಸಿಯಾಗಿದ್ದ ಗಂಡನ ಮೇಲಣ ದ್ವೇಷ, ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಸುಪ್ತವಾಗಿದ್ದ ದೇಹದ ಬಯಕೆ ಕೆರಳಿ ನಾಗಪ್ಪಯ್ಯನನ್ನು ಕೂಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸರಸ್ವತಿಯ ಆ ವರ್ತನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದು ಮುರಿದ ಮನದ ಸೇಡಿನ ಕೆನ್ನಾಲಗೆಯನ್ನೇ !

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವು ಜೀವದ ಹಸಿವಾಗದೆ ಮಾತಿಗೆ ನಿಲುಕದ, ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲದ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಲ್ಲದ ವಿಷಯ ಎಂದು ಸೀಮಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾದಂತಿದೆ. ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೂ ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾವು ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತಿದೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಕೆಲವರ ನಂಬುಗೆಯಂತೆ ವಿಶ್ರಾಂತ ಜೀವನಕ್ಕೊಂದು ಆಸರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಯಸ್ಸು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ, ಮನಸ್ಸು ಮುಖ್ಯ. ವಿರಕ್ತಿಯಾಗಲೀ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾಗಲೀ ಕಾವಿಯುಡುಗೆಯಿಂದ, ಆಶ್ರಮಕಟ್ಟುವುದರಿಂದ, ಓದಿನಿಂದ (ಜ್ಞಾನದಿಂದ), ಸಂಸಾರ ಬಿಡುವುದರಿಂದ ಬರುವುದಲ್ಲ. ಆದರೆ, ನಮ್ಮದು ದೇವರು, ಧರ್ಮ-ಕರ್ಮ, ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯ, ಸ್ವರ್ಗ-ನರಕಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಿಶ್ಚಿತ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ನಾಡು. ಮಾತು ಬಲ್ಲವರು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ಏನನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ನಂಬುವ ಆಸ್ತಿಕ ಮನೋಭಾವದ ಜನ ನಾವು. ಹೀಗಾಗಿ ಆತ್ಮವಂಚನೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಾಗುವಷ್ಟು ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಮನಸ್ಸಿನ ಹಂಬಲ, ದೇಹದ ಇಚ್ಛೆಗಳನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಳುವಷ್ಟು ಸುಲಭವೆ ? ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಮೋಹವನ್ನು ಗೆದ್ದವನು ಕಾಣಸಿಗುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇನ್ನು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವುದಂತೂ ದೂರದ ಮಾತು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವೆಂದರೇ ಮೈಮರೆಯುವ ನಾವು ಬರಿಯ ಶಾಬ್ದಿಕ ಘೋಷಣೆಗಳಿಂದಲಷ್ಟೇ ತೃಪ್ತರು. 'ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯರು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿನ ಹಯವದನರಾಯರು, ಮುಕುಂದ ಕಮ್ತಿಯವರು, ವಿಶ್ವನಾಥಯ್ಯ, ಶಾಂತಾಬಾಯಿ ಈ ಎಲ್ಲರೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೆ ಒಲಿದವರೇ. ಇವರೆಲ್ಲ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸುಖ-

ದುಃಖಿಗಳನ್ನುಂಡು ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಮರೆಹೊಕ್ಕವರು. ನಿಜವಾದ ವಿರಕ್ತಿಯಿಂದ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ವಿಮುಖವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇವರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕಾಮಸಕ್ತಿಲ್ಲ. ಜೀವಂತವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದು ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗ ತನ್ನ ಹೆಡೆ ಬಿಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಕಾಮವಶರಾದಾಗ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ದುರ್ಬಲರೇ. ಚಿತ್ತಸ್ಖಲಿತರೇ. ಹಯವದನರಾಯರಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವು ಅವರ ನಿವೃತ್ತ ಜೀವನಕ್ಕೊಂದು ಆಸರೆ. ಬದುಕನ್ನು ಅದು ಬಂದಂತೆಯೇ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಲಘುತನ ಅವರದು. ಪೂರ್ವ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಅವರ ಮನಸ್ಸು ತುಕ್ಕು ಹಿಡಿದಿದೆ. ಆಳವಾಗಿ ಯಾವುದನ್ನೇ ಆಗಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡದ, ಜಟಿಲವಾದದ್ದನ್ನು ಕೆದಕಿ ನೋಡದ, ಕಾವಿಯುಟ್ಟವರು ಏನನ್ನೇ ಹೇಳಲಿ ಎರಡಿಲ್ಲದೆ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಬೋಳೀತನ ಅವರದು. ಮನಸ್ಸು ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಬಗೆಗೆ ಜಪಿಸಿದರೂ ದೇಹ ಆ ಇಳಿವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಹಂಬಲವನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ. ದೇಹಕ್ಕೆ ಮುಪ್ಪು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಅವರ ಕಾಮನೆಗಳಿಗೆ ಮುಪ್ಪು ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಭಿನ್ನಾನಂದರು ಮೂವರು ಮಕ್ಕಳು ಹಾಗೂ ಪತ್ನಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಮೇಲೆ ವಿರಕ್ತಿಯ ಮುಸುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡರು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪತನದಿಂದ, ಮನನದಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಯಿತು. ಎಲ್ಲರಂತೆ ತಾವೂ ಮತಕಟ್ಟಿ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಬೆಳಕು ನೀಡುವ ಬಯಕೆಯಾಯಿತು. ಅದು ಬೆಂಬಲಿಗರ ಮೂಲಕ ಪೂರ್ಣವೂ ಆಯಿತು. ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬ ಗಟ್ಟಿನಂಬುಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಅವರು ಶಾಂತಾಬಾಯಿಯ ಆಕರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿಬಿದ್ದುದು, ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ಜೀವನದಿಂದ ವಿಮುಖವಾದುದು ವಿಪರ್ಯಾಸವಷ್ಟೆ. ಅವರ ಬಹುಕಾಲದ ಸಂಯಮದ ಕಟ್ಟು ವಿಚಿತ್ರ ಸಂದರ್ಭವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕಳಚಿ ತನ್ನ ಎಲ್ಲೆ ಮೀರುವುದೆಂದು ಅವರು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಸ್ಥೂಲಶರೀರಗಳೂ ಕೂಡಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾನುಭವವೊಂದರಲ್ಲಿ ತೇಲಿ ಮೈಮರೆಯುವುದು ಶಕ್ಯ ಎಂಬುದಾಗಿ ತೋರಿತು' (ಪು. 229). ಮೈ ಮನಗಳ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ತುಮುಲವೆದ್ದಿತು. ದೇಹದ ಹಂಬಲ ಈಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸನ್ಯಾಸ ಜೀವನದಲ್ಲೂ ಕಾಡಿತ್ತು—ಮಧುರ ಸ್ವಪ್ನಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ. ಹಲವಾರು ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು, ಇಂದ್ರಿಯಸ್ಖಲನೆಗೊಂಡ ಕಾರಣ ಎಚ್ಚತ್ತು ತಮ್ಮ ಅವಸ್ಥೆ ಹೀಗೇಕಾಯಿತು ಎಂದು ಭ್ರಾಂತರಾಗಿ ವಿಚಾರಮಾಡಿದುದೂ ಉಂಟು. ಕನಸುಗಳಿಗೆ ಹೆದರಿ ಹಲವು ರಾತ್ರಿ ನಿದ್ದೆಗೆಟ್ಟುದೂ ಉಂಟು. ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಕಾವಿಧರಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗದ ಆ ಕರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೇ ಆಗಲಿ, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬದುಕಬಲ್ಲೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಆಗಲಿ, ಅದು ತುಚ್ಛ ಎಂದು ಹೀನೈಸುವುದೇ ಆಗಲಿ ಸರಿಯಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಅದಮ್ಯ ಶಕ್ತಿ. ಮೆಟ್ಟಿನಿಲ್ಲ ಹೊರಟವರನ್ನು ಆ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಬಿಡದೆ ಮಣಿಸುವುದು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕ್ರಮೇಣ ಆಗತೊಡಗಿತು. ಸ್ವಾತ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಅವರ ಬದುಕಿಗೊಂದು ಹೊಸ ಕಳೆ ನೀಡತೊಡಗಿತು. ಸುತ್ತಾಟಗಳಿಂದ, ಜ್ಞಾನಿಗಳೊಡನೆ ನಡೆಸಿದ

ಚರ್ಚೆಗಳಿಂದ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಜೀವಂತಿಕೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. ಕಾಲ ಸರಿದಂತೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಇತಿ-ಮಿತಿಯನ್ನೂ ಅರಿತರು. ಕಾಪಿಯುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ತಾವು ಇತರರಿಗಿಂತ ಮೇಲೆಂಬ ಅಹಮಿಕೆ ಬಿಡಕಲಿತ ಅವರು ತಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಜನರ ನಡುವಿದ್ದ ದೊಡ್ಡ ಕಂದಕವನ್ನು ಕಡಿಯಹೊರಟರು. ಆಗ ಅವರ ಬದುಕಿನ ದಾರಿ ಬದಲಾಯಿತು. ಜನರೊಡನೆ ಬೆರೆಯತೊಡಗಿದಾಗ ಒದಗಿಬಂದ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾಳ್ಮೆ ಬೆಳೆಯಿಸಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಪರಿಮಿತಿಯಲ್ಲೇ ಆತ್ಮಕಲ್ಯಾಣದ ಜೊತೆಗೆ ಬದುಕಿಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ವ್ಯಾಪಕವಾದ ಆಯಾಮ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವಂತೆ ಶ್ರಮಿಸಿದರು.

ಶಾಂತಾಬಾಯಿಯದು ಸ್ವತಃ ತಾನೇ ಆರೋಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸನ್ಯಾಸಿನಿಯ ಜೀವನ. ತಾನು ಇತರರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನಳು. ಸಂಸಾರ ಒಂದು ಬಂಧನ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳು ದಾಂಪತ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ರತಿ ಅಸಹ್ಯ, ಹೊಲಸು. ದೈಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಹೇಯ. ಪರಮಾರ್ಥವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ. ತಾನು ಓರ್ವ ವಿರಾಗಿಣಿ. ತನ್ನದು ಭಕ್ತಿ ಪಂಥ. ಜ್ಞಾನಕ್ಕಿಂತ ಭಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚು. ಇವು ಅವಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಗಟ್ಟಿಗೊಂಡಿದ್ದ ವಿಚಾರಗಳು. ಗಂಡನ ದೈಹಿಕವಾದ ಕರೆಯನ್ನು ಅಸಹ್ಯವೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಈಕೆ ಅಭಿನ್ನಾನಂದರ ತೇಜಸ್ಸು, ವರ್ಚಸ್ಸಿಗೆ ಮಾರುಹೋದುದು ಅವಳ ಮೇಲರಿಮೆಯ ಭ್ರಾಮಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ. ತನ್ನ ಮಾತು ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಅಭಿನ್ನಾನಂದರ ಬಹುಕಾಲದ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯತ್ವದ ಮೇಲೆ ಅವಳು ಧಾಳಿ ಮಾಡಿದುದು ನಿಸರ್ಗದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಷ್ಟೆ. ನಿಸರ್ಗದ ಕರೆಯನ್ನು ಅವಳೂ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಬಹುಕಾಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಗದಿಂದ ದೂರವಿದ್ದ ಅಭಿನ್ನಾನಂದರೂ ತಮ್ಮ ದೇಹದ ಹಂಬಲವನ್ನು ಒತ್ತಿಡಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಶಾಂತಾಬಾಯಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ತಾಯ್ತನವನ್ನು ಹಂಬಲಿಸಿದಳು. ಸ್ವಾಮಿಜಿಯ ದೇಹಸಂಪರ್ಕವಾದ ಮೇಲಾದರೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಬಸಿರು ನಿಲ್ಲುವುದೆಂದು ಆಸೆ ಹೊತ್ತಿದ್ದಳು. ಗಂಡನಿಗೆ ಸಂಶಯ ಬಾರದಿರಲಿ ಎಂದು ಗಂಡನನ್ನು ತನ್ನ ಅಪ್ಪುಗೆಯಲ್ಲಿ ಕರಗಿಸಿಕೊಂಡಳು. ಒಲ್ಲದ ಅಪ್ಪುಗೆಯಿಂದ ಗಂಡನನ್ನು ರಮಿಸುವ ನಾಟಕವಾಡಿದರೂ ಅವಳ ಮನದಾಳದ ತಾಯ್ತನ ಫಲಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ.

ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಚಿಂತನೆಯಾಗಲೀ, ಸನ್ಯಾಸ ಜೀವನವಾಗಲೀ ಅರ್ಥವಾಗದ ಕಾವೇರಿ ತನ್ನ ದೇಹ ಪುರುಷ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಹಂಬಲಿಸಿದಾಗ ಅದನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ನಿಲ್ಲುವ ಸಾಹಸ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅಸಹ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲ ನಿರಾಕರಿಸಲೂ ಇಲ್ಲ. ಹಸಿದ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬಿಸಲು, ಲೋಕದ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಮಾನವಾಗಿ ಬದುಕು ನಡೆಸಬೇಕೆಂಬುದಷ್ಟೆ ಅವಳ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಗಂಡನೇ ಅವಳ ಶೀಲದ ಬಗೆಗೆ ಶಂಕೆ ತಾಳಿ, ಮಕ್ಕಳಿಗೂ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ತಾನು ಅವಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಮಕ್ಕಳೂ ಅವಳನ್ನು ದೂರವಿಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದನು. ಆಗಲೂ ಸಾಧ್ವಿಯಾದ ಆಕೆ ಬೇರೆ

ಗಂಡನ್ನು ಬಯಸಿದವಳಲ್ಲ. ತಪ್ಪಿಲ್ಲದೆ ಅಪವಾದ ಹೊತ್ತಳು. ಹೊಟ್ಟೆಯ ಪಾಡಿಗೆ ನಾಲ್ಕಾರು ಮನೆ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ದೇಹದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೆ ಆಕೆ ತಪ್ಪಿ ನಡೆದಳು. ಕಷ್ಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಆಶ್ರಯವಿತ್ತ ಹಯವದನರಾಯರಲ್ಲಿ ಮರೆಮಾಚದೆ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಅವಳದು. ಪ್ರಾಯ ಸಂದಿದ್ದರೂ ರಾಯರಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಬಯಕೆ ಬತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಯರೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂಧ ದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಹತ್ತಿಕ್ಕಿದ್ದ ಬಯಕೆ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡಿತು. ಇದರ ಒಳಿತು ಕೆಡಕುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಲೋಕದ ನಂಜುನೋಟಕ್ಕೆ ಅವಳು ಹೆದರುವಳಾದರೂ ಮನದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲಾರಳು. ''ಆಸೆ, ಹೆದರಿಕೆ, ಚಿಂತೆ, ಅಳುಕು ಇವುಗಳ ಒಂದು ನರಕವಾಗಿದ್ದೆ ನಾನು'' ಎಂದು ಮನಬಿಚ್ಚಿ ರಾಯರೊಂದಿಗೆ ಅವಳು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ. ತನ್ನೆಲ್ಲ ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಗಂಡನೇ ಕಾರಣ ಎಂಬ ಬೇಸರ. ''ನನ್ನದು ತಪ್ಪುದಾರಿ ಅನಿಸುತ್ತದೆ; ಈಗಲೂ ಹಾಗೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ತಪ್ಪು ತೀರಾ ನನ್ನದಲ್ಲ; ನನ್ನನ್ನು ನೂಕಿದವರದ್ದು. ಈ ಕೊಳಕು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದವನದ್ದು......'' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿನ ಅವಳ ಮನದ ಬೇಸರ, ತಾತ್ಸಾರ, ಅಸಹನೆ ಗಳು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಗಂಡನ ಸಾವಿನ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿದಾಗಲೂ ಅವಳ ಕಲ್ಲಾಗಿದ್ದ ಮನ ಕಣ್ಣೀರಿಡಲಿಲ್ಲ. 'ಒಂದು ಸಾರಿ ಸತ್ತವಳಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ಸಾವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗಟ್ಟಿಮಾಡುವಳು. ತಾನು ಕಷ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ತನ್ನನ್ನು ಆ ನರಕ ದಿಂದ ಮೇಲೆತ್ತಿದವರು ರಾಯರು. ಅವರಿರುವಾಗ ತಾನು ವಿಧವೆಯಲ್ಲ. ಮಾಂಗಲ್ಯ ಅಳಿಯಲೂ ಇಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದಂಥ ಶನಿ ತೊಲಗಿತು ಎಂದು ಇಮ್ಮಡಿ ಗಾತ್ರದ ಕುಂಕುಮದ ಬೊಟ್ಟು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವಳು. ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡುಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ, ಪರಸ್ಪರ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿಂದಾದ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಕೂಡಿಕೆ – ಇವುಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಮ್ಮ ವಿಚಾರ ಸರಣಿ ಕಾರಂತರ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹದಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಗಂಭೀರವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಆಲೋಚನೆ ಮಾಡು ವಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ನಿಕಟವರ್ತಿ ಬಾಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ 'ಮೈಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ' ನಡೆದಿದೆ. ಕಾರಂತರೇ ಹೇಳಿರುವಂತೆ ''... ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಮೈ ಮನಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಚೆಲುವು, ಅಸಹ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಂಜುಳೆಯೆಂಬ ಒಬ್ಬಳು 'ಗರತಿ'ಯಲ್ಲದವಳ ಬಾಳಿನ ಮುಖದಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ವಿಷಯ ದೇಹಚರ್ಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಾಗ ಓದುಗರ ಕುತೂಹಲ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಕೆರಳುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಸಾವಿರದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಕಳಚಿಕೊಂಡು ಸುಖಿಯಾಗಿರಬಲ್ಲನೋ ಏನೋ! ಆತ ಸುಖಿಯಾದಾನು ಎಂದು ನನಗೆ ಇಂದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನೂ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಾಣಿಯೇ.

ಅವನಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಅವನಿಗಾಗಿಲ್ಲ. ಕುಲ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವ ನಿಸರ್ಗದ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನು ಅದು ಸೇರಿದ್ದು. ಅದರ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಅಳೆಯುವುದೂ ಕಠಿಣ; ಅದನ್ನು ಹೀಯಾಳಿಸುವವರಿಗೂ ನಿಲುಕದ ಶಕ್ತಿ ಅದರದ್ದು.

ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಬರಿಯ ಪಶುವಲ್ಲವಷ್ಟೆ! ಆತ ಮನೋದೇಹಿ. ಈ ಎರಡರ ಸಂಯೋಗ ಯಾವೆಲ್ಲ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದು? ಸಾವಿರಾರು, ಅಲ್ಲ ಕೋಟಿಗಟ್ಟಲೆ ದೇಹ, ಮನಸ್ಸುಗಳ ವ್ಯಾಪಾರಗಳು, ಲೀಲೆಗಳು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಿರುವ ಉತ್ತರಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳವು. ಅಂಥ 'ಕೋಟಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿದವನು ನನ್ನಂಥ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ. ನನ್ನನ್ನು ತಿಳಿದ್ದರಿಂದ ಅನ್ಯಮನೋದೇಹಿಗಳ ವ್ಯಾಪಾರ ತಿಳಿಯಿತು ಎಂಬ ದುಡುಕು ನನಗಿಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ.

ಅನುಭವ ಹೆಚ್ಚಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆರೆಕೆರೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಬೆಳೆದಷ್ಟು–ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಂದೇ ಅಳತೆಗೋಲಿನಿಂದ ಅಳೆಯಲು ಬಾರದು–ಎನಿಸಿತು. ನನ್ನ ವಿಸ್ತಾರ ಓದು, ದೇಶ ದೇಶಗಳ, ಕಾಲಕಾಲಗಳ, ಸಮಾಜ, ಸಮೂಹಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಓದಿ ತಿಳಿದ ಇತಿಹಾಸವೂ ಅದನ್ನೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿತು.

ಕನ್ನಡಕವನ್ನು ಹಣೆಯ ಮೇಲಿರಿಸಿ, ಮೂಗಿನ ಕೆಳಗಿರುವ ತನ್ನನ್ನು ಮರೆತು, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನೋಡುವವನಿಗೆ ಅದರ ತಳ ಕಾಣಸಿಗದು ಅನಿಸಿತು!

ಅಂಥ ನೋಟದ, ನನ್ನ ಪಾಲಿನ ಸಾಕಷ್ಟು ನಿರೀಕ್ಷಣೆಯ ಒಂದು ಫಲವೇ ಈ ಕಾದಂಬರಿ.''[1]

ಹಿಂದೆ ವೇಶ್ಯೆಯರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ಥಾನ-ಮಾನ ಗಳಿಸಿದ್ದರು; ರಾಜರ, ಹಣವಂತ ರಸಿಕರ, ಕಲಾಭಿಜ್ಞರ ಆಶ್ರಯ ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಅವರ ವೃತ್ತಿ ರಸಿಕ ಜೀವನದ ಒಂದು ಕುರುಹಾಗಿದ್ದಿತು. ನೃತ್ಯ ಗೀತಾದಿಗಳಲ್ಲಿನ ಅವರ ವಿದಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚುವ, ಆದರಿಸುವ ಕಣ್ಣು ಮನಗಳು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದುವು. ಇವರ ಕಲಾರಾಧನೆ ದೇವಮಂದಿರದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಮುಂದಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು ಕಾಲಚಕ್ರ ಉರುಳಿದಂತೆ ನಾಲ್ಕು ಗೋಡೆಗಳ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ರಸಿಕರ ಮುಂದಾಗ ತೊಡಗಿತು. ಕಲೆಯ ಬೆಲೆಯರಿತು ಕಲಾವಿದೆಯ ರೂಪ ಲಾವಣ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅವಳ ಕಲಾಭಿಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚುವ, ಆದರಿಸುವ ಜನ ವಿರಳವಾದಂತೆ ಕಣ್ಣು ಕಿವಿಗಳ ತಂಪಿಗಿಂತ ದೇಹದ ಹಸಿವನ್ನು, ಕಾಮಾಗ್ನಿಯನ್ನು ತಣಿಸುವ ತೊಗಲ ಗೊಂಬೆ ಅವಳಾದಳು. ಅವಳದು ಘನತೆಯ ಕಸುಬಾಗದೆ ಅಗ್ಗದ ಕಸುಬಾಯಿತು. 'ಮೈ ಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ' ನ ಮಂಜುಳೆ ವೇಶ್ಯೆಯರ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿ ಬಂದಿದ್ದರೂ

---

1. ಮೈ ಮನಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ : ಮೊದಲ ಮಾತು

ಅವಳ ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಂಡ ಹೃದಯ–ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅವಳು ಆ ಕುಲಕ್ಕೇ ಅಪರೂಪದ ಹೆಣ್ಣು.

ಮಂಜುಳೆ ವೇಶ್ಯೆಯರ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದರೂ ತೊಗಲ ಚೀಲ ತುಂಬುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳು ದೇಹ ಮಾರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವಳ ತಾಯಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಗಳಿಸಿ ಉಳಿಸಿದ್ದಳು. ಜೊತೆಗೆ ಅವಳಲ್ಲಿ ಯೌವನವಿದ್ದಿತು, ಹತ್ತು ಕಣ್ಣು ಸೆಳೆಯಬಲ್ಲ ರೂಪು ಅಂಗ ಸೌಷ್ಟವಗಳಿದ್ದವು, ಕೇಳುಗರನ್ನು ಕ್ಷಣಕಾಲ ಮೈಮರೆಸುವ ದಿವ್ಯ ಕಂಠವಿದ್ದಿತು. ಇವೆಲ್ಲದರ ಅರಿವು ಅವಳಿಗಿದ್ದಿತು. ತನ್ನ ಮನೆಯ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಸುಳಿದಾಡುವ, ತನ್ನನ್ನು ಆಸೆಯ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ನೋಡುವ, ಸಂಗ ಬಯಸಿ ಬೇಡಿ ಪತ್ರ ಬರೆಯುವ ಹಣವಂತರ ಮನದ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಅರಿವೂ ಅವಳಿಗಿದ್ದಿತು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಅವಳು ಸುಲಭ ಲಭ್ಯ ಹೆಣ್ಣಾಗಲು ಬಯಸಲಿಲ್ಲ. ಕುಲಪದ್ಧತಿಯಂತೆ ಮಂಜುಳೆ ಹಣವಂತ ರಸಿಕರ ಹೆಣ್ಣಾಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಅವಳ ಬಾಳಿಗೆ ರಂಗ ಪ್ರವೇಶ. ಕಂಡಲೂರು ವಾಸುದೇವ ಪೈಗಳು ತಮ್ಮ ಐಶ್ವರ್ಯ ಅಂತಸ್ತುಗಳಿಂದ ಮೊದಲಿಗೆ ಅವಳ ಮನೆ–ಮನ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರು. ಅವಳ ಯೌವನದ ಬೆಡಗು, ಬಿನ್ನಾಣ, ಮೋಹ, ಉನ್ಮತ್ತತೆಗಳ ನಿರೀಕ್ಷಣೆ ಕುದಿದುಬಂದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸುದೇವ ಪೈಗಳ ತೋಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ ಅವಳು ವಿಚಿತ್ರ ಅನುಭವ ಪಡೆದಳು. ಅದು ಕಹಿ. ಶೃಂಗಾರ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಪೈಗಳು ವರ್ತಿಸಿದರು. ಐದಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಅವಳನ್ನು ತಮ್ಮವಳನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಹಂಬಲದಿಂದ ಹಸಿದಿದ್ದ ಅವರನ್ನು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಸಿತೋ ಇಲ್ಲವೇ ಅವರಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿದ್ದ ಹೇಳಬಾರದ ಮೈಯ ನವೆ ಅವರ ಚರ್ಯೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತೋ ಹೇಳಲಾಗದು. ಮಂಜುಳೆಯೇ ಹೇಳುವಂತೆ "ನಾನು ಹಿಂಸೆಗೊಳಪಟ್ಟು ಪಶುವೊಂದರಂತೆ, ಮೈ ಮನಸ್ಸುಗಳೆರಡರ ನೋವಿಗೆ ಗುರಿಯಾದೆ. ನನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಹಾಸಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೊರಳಾಡುತ್ತ ಆ ದಿನ ಎಷ್ಟು ನರಳಿರಬಹುದೆಂದು ನನಗೇ ಗೊತ್ತು" (ಪು. 104). ಪೈಗಳ ಪ್ರೇಮಪತ್ರಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಮಂಜುಳೆಗೆ ಅವರು ರಸಿಕರೆಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡಿತ್ತು. ಅವರು ಕಳುಹಿಸಿದ ನಜರು ಕಾಣಿಕೆಗಳಿಗೆ, ಹೊಗಳಿ ಬರೆದ ಪತ್ರಗಳಿಗೆ, ಊರ ಮದುವೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಲಾಮುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಮಂಜುಳೆ ಮರುಳಾದಳು. ಪೈಗಳ ವರ್ತನೆ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಅವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ 'ಮೈಯೇ ಇಲ್ಲದೆ, ಮನಸ್ಸೊಂದೇ ಇದ್ದವಳಂತೆ' ಮಂಜುಳೆ ವರ್ತಿಸಿದಳು. ಕಲೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚುವ ಅದನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವ, ಮನಸ್ಸಿಗಾದ ಆನಂದವನ್ನು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಹೃದಯ ಸಂಸ್ಕಾರ ಅವರದಲ್ಲ. ಅವರು 'ಮನಸ್ಸೇ ಇಲ್ಲದೆ ಮೈಯೊಂದೇ ಇದ್ದವರಂತೆ' ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ವರ್ತಿಸಿದರು. ಮಂಜುಳೆಯೇ ಹೇಳುವಂತೆ "ನನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ಹರಿದು ತಿನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಹುಲಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೇ ಹೊರತು, ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಯ,

ನವಿರು, ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಲೀ ವಿಲಾಸವಾಗಲೀ ಏನೇನೂ ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ನಾನು ಹೂವು ಗಂಧ, ಹಣ್ಣು ಸೇರಿದ ಹರಿವಾಣವಾಗಿ ನೈವೇದ್ಯವಾಗುವ ಬದಲು ಮಾರಿಯಮ್ಮನ ಮುಂದೆ ಕಡಿಯುವ ಕುರಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಬರಿಯ ಮಾಂಸದ ಹಸಿವೊಂದೇ ಅವರದ್ದು –ಎಂಬ ನಿರಾಶೆ ನನ್ನದು.... ಮೈ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಕಡಿದು ಬೇರೆ ಮಾಡಿದ ಅವರ ಮುಂದೆ ನಾನು ಬರಿಯ ದೇಹ ಮಾತ್ರವೇ ಅದೆ. ಮಹಡಿಯ ನ್ನೇರಿದ ಗಳಿಗೆಯಿಂದ ಅವರು–ನನಗೆ ಸ್ವಂತವಾದ ಒಂದು ಮನಸ್ಸೇ ಇಲ್ಲ–ಎಂಬಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.'' ಮಂಜುಳೆಯ ಸುಕೋಮಲವಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಪೈಗಳ ರಾಕ್ಷಸವರ್ತನೆ ಎಂತಹ ಮಾಸದ ಗಾಯಮಾಡಿತೆಂದರೆ ಆವಳಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಸ್ವಪ್ನಗಳಲ್ಲೂ ಹಸಿದ ಹುಲಿ ಹಾರಿ ಹರಿದು ತಿನ್ನುವ ಚಿತ್ರಗಳೇ। ಪೈಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಭಾರೀ ನಷ್ಟವಾಗಿ ಅವರ ಕೈ ಸೋತಾಗ, ಇನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿಗೆ ಅವರು ಬರಲಾರರು ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ, ಮಂಜುಳೆ ನಿರಾಂತಕವಾಗಿ ಉಸುರಾಡಿದಳು.

ಕೊಕ್ಕರಣೆ ಶೀನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸ್ತ್ರೀ ವೇಷಧಾರಿ. ಶೃಂಗಾರಾಭಿನಯಗಳನ್ನು ಅವನಿಂದ ಕಲಿಯಬೇಕು. ಆತ ವಯ್ಯಾರ, ಸೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಪುಣ. ಮಂಜುಳೆಗೆ ಮೆಚ್ಚಿಗೆಯಾದದ್ದು ಅವನ ಮಾತುಗಾರಿಕೆ. ನಿರರ್ಗಳವಾಗಿ ಆತ ಶೃಂಗಾರ ವಿರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಒನಪು, ಒಯ್ಯಾರಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತೋರಬಲ್ಲ. ಅವನದು ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾದ ರೂಪವಲ್ಲ, ಶರೀರವಲ್ಲ. ಕೆನ್ನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಳೆಗಳು, ಒಣಗಿದ ಕೈಕಾಲುಗಳು, ಓರೆ ಬೈತಲೆ. ಹೆಮ್ಮಕ್ಕಳು ಅವನ ಸ್ತ್ರೀ ವೇಷಕ್ಕೆ, ಅವನ ಮಾತುಗಾರಿಕೆಗೆ ಮಾರು ಹೋಗಿದ್ದರೇ ಹೊರತು ಅವನ ಆಕಾರಕ್ಕಲ್ಲ. 'ಸುಧನ್ವನ ಕಾಳಗ'ದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ವೇಷಧಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಶೀನನ ಮಾತಿನ ಚಮತ್ಕಾರ, ಸುಧನ್ವನನ್ನು ಒಲಿಸಿದಂಥ ರೀತಿ ಮಂಜುಳೆಯ ಮನದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿತ್ತು. ಅವಳ ಅಂತರಂಗದ ಹಸಿವನ್ನೇ ಅದು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿತ್ತು. ಪೈಗಳ ನಿರ್ಗಮನದ ಮೇಲೆ ದೇಹದ ಹಂಬಲ ಅವಳಲ್ಲಿ ಬತ್ತಿಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಹಸಿಯಾಗಿದ್ದ ಆ ಹಂಬಲವನ್ನು ಕೊಕ್ಕರಣೆ ಶೀನನ ಶೃಂಗಾರದ ಅಭಿನಯ, ಕೆರಳಿಸುವ ಮಾತಿನ ಮೋಡಿ, ಮಿಾಟಿತು. ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದು ಕೊಕ್ಕರಣೆ ಶೀನ ತಂಗಿದ್ದಾಗ, ಹಿಂದಿನ ರಾತ್ರಿಯ ಆಟದ ಬಳಲಿಕೆಯಿಂದ ಅವನು ಒರಗಿ ನಿದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಮಂಜುಳೆಯ ಕಾಲುಗಳು ಅವನ ಬಳಿಗೆ ಅವಳನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ದುವು. ಅವನ ಹತ್ತಿರ ಕುಳಿತಳು. ಮೆಲ್ಲನೆ ಅವನ ಭುಜದ ಮೇಲೆ ಕೈಯಿಟ್ಟಳು. ಅವನು ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳದಿದ್ದಾಗ ಪೈಗಳ ಮೇಲಿನ ಹಗೆತನಕ್ಕೋ ಏನೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ತನ್ನ ಎರಡೂ ಕೈಗಳಿಂದ ಅವನ ತಲೆಯನ್ನೆತ್ತಿ ತನ್ನ ತೊಡೆಯಮೇಲಿರಿಸಿಕೊಂಡಳು. ಶೀನ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡ. ಸಾಹುಕಾರರ ಮೇಲಿನ ಹಗೆ ತೀರಿತೇ ಹೊರತು ಶೀನನಿಂದ ಅವಳ ಮೈಗೆ ತೃಪ್ತಿ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ತಾನು ತಬ್ಬಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿ

ಒಂದು ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿ ಎನಿಸಿತು ಅವಳಿಗೆ. "ಹುಲಿಯ ಬಾಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಗುಬ್ಬಚ್ಚಿಯ ಸ್ನೇಹ ಮಾಡಿದರೆ ಯಾವ ತೃಪ್ತಿ ಬಂದೀತು ?" ಅವಳಿಗೆ ಅಸಹ್ಯ ವಾಯಿತು, ತೀರ ವ್ಯಥೆಯೂ ಕಾಣಿಸಿತು. ಮುಂದೆ ಹಲವಾರುಬಾರಿ ಶೀನ ಅವಳ ಮನೆಗೆ ಭೇಟಿಕೊಟ್ಟ. ಅವನನ್ನು ಅವಳು ಅನಾದರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಅವನು ಮನೆಗೆ ಬರಬಾರದೆಂದೂ ಅನ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆತ ಬಂದು ಹೋದರೂ ಅವಳಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ದೈಹಿಕ ತೃಪ್ತಿಯುಂಟಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. "ಶೃಂಗಾರದಲ್ಲೇ ಮುಳುಗೆದ್ದು, ಅನ್ಯರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿನಯ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಕೆರಳಿಸಬಲ್ಲ ಇಂಥ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಯಾವ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಸಿದ್ಧಿಸೀತು" ಎಂಬ ಬೆರಗು ಅವಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿತು.

ಧಾರೇಶ್ವರದ ವೆಂಕಟು ಹಾಗೂ ತಾನು ಒಬ್ಬನೇ ಗುರುವಿನ ಕೈಕೆಳಗೆ ಕಲಿ ತವರು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಂಜುಳೆ ವೆಂಕಟುವನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿಕೊಂಡಳು. "ಆತ ಹಾಡುವಾಗ ಏನೋ ಒಂದನ್ನು ನೆನೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅದರ ಗುಂಗಿನಲ್ಲಿ ತಾನಗಳ ಹೊಸೆತ ತೊಡಗಿದನೆಂದರೆ ಅದು ಹರಿಯುವ ಒಂದು ಬುಗ್ಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ; ಭೋರ್ಗರೆವ ಅಬ್ಬಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ಆ ದಿವ್ಯ ಗಾನದಲ್ಲಿ ಮೈಮರೆತ ಮಂಜುಳೆಗೆ-ಬಹು ಕಾಲ ಕಾಡಿದ ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅತೃಪ್ತಿಗೆ–ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮಾನಸಿಕ ತೃಪ್ತಿ ಕಾಣಿಸಿತು." ವೆಂಕಟು "ಬಹುದಿನಗಳ ಮೇಲೆ–ನೆಲ ಬೆಂದು ಬೆಂದು ನೀರಿಲ್ಲದೆ ಹುಡಿ ಹುಡಿಯಾದ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಜಡಿಮಳೆ ಬಿದ್ದು ಸುಡುಮಣ್ಣಿನ ಕಂಪು ಮೂಗಿಗೆ ಬರುವಹಾಗೆ ಮಾಡಿದ." ಮಂಜುಳೆಯ ಅಂತರಂಗದ ಆಸೆ: "ಅವನ ಸರಂಜಾಮಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಲ್ಲ ರಾಗವುಂಟೋ, ಅಷ್ಟನ್ನೂ ಅವನ ಬಾಯಿಂದ ಕೇಳಬೇಕು. ನನಗೆ ಕಲಿಸಿಕೊಡದು ಇದ್ದರೆ ಕಲಿತು ಕೊಳ್ಳಬೇಕು." ಮಂಜುಳೆ ಹಾಗೂ ವೆಂಕಟುವನ್ನು ತೀರ ಹತ್ತಿರ ತಂದು ಬೆಸೆದದ್ದು ಅವರ ಸಮಾನವಾದ ಆಸಕ್ತಿ, ಅಭಿರುಚಿ. ಈ ಸಮಾನ ಆಸಕ್ತಿ ಅನುರಕ್ತಿಗಳು ಅವರ ಮನಸ್ಸು ದೇಹಗಳನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿತು. ತನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಸತ್ತಿಲ್ಲ. ತಾನೊಂದು ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದನ್ನು ವೆಂಕಟು ತನ್ನ ಸಾಮೀಪ್ಯ, ಒನಪು ಒಯ್ಯಾರಗಳ ಚೇಷ್ಟೆ ಯಿಂದ ಮನಗಾಣಿಸಿದ. ಬಿಸಿಗೊಂಡ ಸುಖದ ಸೊಮ್ಮಿನಲ್ಲಿ ದೇಹ ನರಳಿ ನರಳಿ ಅವನ ತೋಳ್ತೆಕ್ಕೆಯಲ್ಲಿ ಕರಗಿಹೋಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆ ಸುಖದ ಉನ್ಮತ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ಮಂಜುಳೆ ಮಂಜಿನಂತೆ ಕರಗಿಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಶೀತಳ ಮಂಜುಗೆಡ್ಡೆಯಾದಳು. ಶರೀರ ಸತ್ತ ಕೊರಡಾಯಿತು. ಮನಸ್ಸಿಗೂ ದೇಹಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮೇಳಬೇಕು. ಮನಸ್ಸು ಗಳು ಕೂಡಿದರೂ ದೇಹಗಳ ಮೇಳದಿಂದ ಒದಗಿಬರುವ ಮಾನಸಿಕ ತೃಪ್ತಿ ಮಂಜುಳೆಯ ಪಾಲಿಗೆ ದಕ್ಕಲಿಲ್ಲ.

ಉಳ್ಳೂರರೂ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಮಂಜುಳೆಗೆ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಿದರು. ಉಳ್ಳೂರರ ಔದಾರ್ಯ, ಕಲಾಪ್ರಜ್ಞೆ, ತಿದ್ದಿದ ಕಣ್ಣು–ಮನಸ್ಸು, ಶಿಷ್ಟ ನಡಾವಳಿ, ಕಲೆಯ ಬೆಲೆಯರಿತು ಸಮ್ಮಾನಿಸುವ ಧಾರಾಳ ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಕೈ, ಪರರ ಅಂತ

ರಂಗವನ್ನು ಅರಿತು ನಡೆವ ಮನೋಭಾವ, ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನಿರ್ಧಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸದ ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಮಂಜುಳೆ ಕಂಡವಳು, ಹತ್ತಿರದಿಂದ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಅನುಭವ ಪಡೆದವಳು. ಬತ್ತಿದ ಅವಳ ಚೈತನ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ನೀರೂಡಿದವರು, ಹೃದಯ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಮೀಟಿದವರು, ಹೊಸ ಸ್ವಪ್ನಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮನ ವಿಹರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದವರು ಉಳ್ಳೂರರು. ಮಂಜುಳೆಯ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಅವರ ಪ್ರವೇಶ ಅವಳಿಗೆ ಹೊಸ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು. ಅವರ ಮಾತು ಕತೆಗಳಿಂದ ಜೀವ ಬಹುಕಾಲದ ತನ್ನ ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ನೀಗಿಕೊಂಡಿತು. ಮನ–ಮನ ಒಂದಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಎಳೆಯರಾದರು, ಅದು ಕೊಡುವ ಸುಖದ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಮಿಂದರು. ಉಳ್ಳೂರರು ಮಂಜುಳೆಯ ಮನವನ್ನು ಮೀಟಿದಂತೆ ಅವಳ ದೇಹವನ್ನೂ ಮೀಟಿದರು. ಹುಟ್ಟುಡುಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅವಳನ್ನು ಮುದ್ದಿಸಿದರು. ಅವಳೆಣಿಸದ ಸುಖವನ್ನು ಅವರ ಕರಸ್ಪರ್ಶ, ಸವಿಮಾತು, ಚೆಲ್ಲಾಟಗಳು ನೀಡಿದುವು. ಮನವನ್ನು ತಣಿಸಿದುವು. ಉದ್ರೇಕಗೊಂಡ ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳ ಜೀವಭಾವ ಉಕ್ಕಿಬಂತು. ಆ ಸುಖದ ಸೊಮ್ಮಿನಲ್ಲಿ ಅವಳು ಕಣ್ಮುಚ್ಚಿದಳು. ಕೆಲವೇ ನಿಮಿಷಗಳಲ್ಲಿ ಉಳ್ಳೂರರು ಅವಳ ಬಳಿ ವಿರಮಿಸಿ ನಿದ್ದೆ ಹೋಗಿದ್ದರು. ಅವರು ಅವಳನ್ನು ಉಣ್ಣಲಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಸುಪ್ತಕಾಮ ಚೇತರಿಸಿ ಉಕ್ಕಿ ಬಂದಾಗ ಅವಳ ದೇಹವನ್ನು ದಣಿಸಲು, ದಂಡಿಸಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಏನೇನೂ ಬೇಡ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿ ಪಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದಿತು. ಉಳ್ಳೂರರು ಮುಚ್ಚುಮರೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮಂಜುಳೆಗೆ ತಮ್ಮ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೂ ವಿವರಿಸಿದರು. ಅವಳ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ತಿಳಿದು ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ನೋವನ್ನು ಮರೆಯಲು ಅವಳಿಗೆ ಕಲಿಸಿದರು. ಉಳ್ಳೂರರ ದೇಹಕ್ಕೆ ಮುಪ್ಪಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಮುಪ್ಪಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸಂಸ್ಕಾರಗೊಂಡ ಮನಸ್ಸು ಶೃಂಗಾರದಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಶುಚಿರುಚಿಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಮಂಜುಳೆಯನ್ನು ರಮಿಸಿತು. ಬಾಳಿನ ಸವಿ–ಸೊಗಸುಗಳನ್ನು ಮಂಜುಳೆಗೆ ಅವರು ಪರಿಚಯಿಸಿದರು. ತಾವು ಬೃಹನ್ನಳೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಮಂಜುಳೆಯನ್ನು ಅವರು ಜಾಗೃತಜೀವಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು.

ಉಳ್ಳೂರರು ಮಂಜುಳೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಾತಿನಿಂದ, ಚೇಷ್ಟೆಯಿಂದ ನಗಿಸಿದ್ದರು, ರಮಿಸಿದ್ದರು. ಆಗ ಜಾಗೃತವಾದ ದೇಹದ ಬಯಕೆ, ತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಲೇ ಇತ್ತು. ಆ ಮೈ ಹಸಿವು ಮುರುಗೋಡು ನಂಜಪ್ಪನವರಲ್ಲಿ ತಣಿಯಿತು. ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಹಸಿದಿದ್ದ ಮೈ ನಂಜಪ್ಪನವರ ಗಂಡುತನದಿಂದಾಗಿ ದಣಿಯಿತು, ದೇಹ ಪರಮ ಸುಖ ಪಡೆಯಿತು. ಮೈಯ ಹಂಬಲ ತಣಿದದ್ದರಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಉಲ್ಲಸಿತವಾಯಿತು. ನಂಜಪ್ಪನವರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನವನ್ನು ಮಾತಿನಿಂದ, ಚೇಷ್ಟೆಯಿಂದ ಒಲಿಸುವ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೊಬ್ಬಿನಿಂತ ಗಂಡುತನವಿದ್ದಿತು. ದೇಹ

ಹಸಿದಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಗ್ಗಂಡು ಒದಗಿಸಿದ ಸುಖವೇ ಪರಮಸುಖ, ಅದೇ ಸರ್ವಸ್ವ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯೂ ಉಂಟಾಗಿತ್ತು. ಅತೃಪ್ತಿಯು ಹೊಗೆಯಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಗಂಡು ತಾನಾಗಿಯೇ ಸನಿಯ ಬಂದರೆ ಒಲ್ಲೆನೆನ್ನುವ ಗಟ್ಟಿ ಮನಸ್ಸು ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಮೆಕ್ಕಿಮನೆಯ ಸುಬ್ರಾಯರ ಕರೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಅವಳಿಗಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆ ಹಸಿವೆಂಬ ಅದಮ್ಯ ಶಕ್ತಿಯಮುಂದೆ ಮಂಜುಳೆ ದುರ್ಬಲಳೆ. ಮೈ ಮನಗಳ ನಂಟುತನ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮಂಜುಳೆಯ ಪಾಲಿಗೆ ಅವೆರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ.

ಮೋಹದ ಮಬ್ಬಿನಲ್ಲಿ 'ಜಾರಿಹೋದ ಮಂಜುಳೆಗೆ ಒಂದು ಕ್ಷಣದ ಮೋಹ ತನ್ನನ್ನು ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಗೊಡ್ಡಿತು ಎಂಬುದರ ಅರಿವಾಯಿತು. ನಂಜಪ್ಪನವರ ವಜ್ರದ ಉಂಗುರದ ಕಣ್ಣುಕೋರೈಸುವ ಕಾಂತಿ ಅವಳ ಕಣ್ಣನ್ನು ಕುಕ್ಕಿತು. ಅದರ ಮೇಲೆ ಆಸೆಯಾಯಿತು. ಪುರುಷ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದ ದೇಹ ನಂಜಪ್ಪನವರ ಹೆಗ್ಗಂಡುತನದ ಸಂಗ ಬಯಸಿತು. ಅದರ ಫಲ ರತಿರೋಗವನ್ನು ದೇಹ ಪಡೆಯಿತು. ಅಕಾಲದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದ ಗರ್ಭ ಕಳೆಯಿತು. ತನ್ನ ಮೈ-ಮನಸ್ಸು ವಿವೇಚನೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಎಂಜಲಾಯಿತಲ್ಲಾ ಎಂಬ ಚಿಂತೆ ಅವಳನ್ನು ಕಾಡಿದಾಗ ಅವಳನ್ನು ಸಮಾಧಾನಿಸಿ, ಅವಳ ಅಜ್ಞಾನದ ಮಂಜನ್ನು ಸರಿಸಿದವರು ಉಳ್ಳೂರರು. ನಿನ್ನ ವಿದ್ಯೆಯಿರುವುದು ನಿನಗಾಗಿ, ನಿನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಜಾಗ್ರತಿಗಾಗಿ. ಅದು ಜೀವದ ಹಂಬಲವಾಗಬೇಕು ಎಂದು ಕಣ್ಣು ತೆರೆಯಿಸಿದವರೂ ಉಳ್ಳೂರರು.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆಗಿ ಮನಸ್ಸು ಎಚ್ಚತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವಳ ಮನಸ್ಸು ದೇಹದ ಕರೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮೆಕ್ಕಿಮನೆಯವರು ಬರುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳಿ ಕಳುಹಿಸಿದಾಗ ಮೈ–ಮನಗಳು ಕಾತರಿಸಿದವು. ಅವರು ಬಂದು ಹೋದರು. ಮರಳಿ ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿ ಬಂದರು. ಅವರು ಬಂದು ಮೈಯನ್ನು ಸವಿಯಲಿಲ್ಲ. ಅವಳ ದೇಹದ ಕಾವೇರಿಸಿ ಹೋದರು. ಅವಳ ಮೈ–ಮನಗಳು ಏಕವಾಗಿ ಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದುದು ಲಕ್ಷ್ಮಣತೀರ್ಥ ಸ್ವಾಮಿಗಳಲ್ಲಿ !

ಎಳೆಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರಿಯದೆ ತಲೆ ಬೋಳಿಸಿ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಸನ್ಯಾಸ ದೀಕ್ಷೆ ಕೊಡಿಸಿದರು ಲಕ್ಷ್ಮಣತೀರ್ಥರಿಗೆ. ದೇಹದಲ್ಲಿ ಯೌವನ ತುಂಬಿ ಹರಿದಾಗ ಅವರು ಬಲವಂತದ ಈ ಸನ್ಯಾಸ ಬೇಡವೆಂದು ಮಠದಿಂದ ಓಡಿ ಹೋದರು. ಶಿಷ್ಯರು ಅವರನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಕರೆತಂದರು. ಲಕ್ಷ್ಮಣತೀರ್ಥರ ತಂದೆ ಬಂದು 'ನಿನಗೆ ಇಷ್ಟವಾದರೆ ಯಾರನ್ನಾದರೂ ಇರಿಸಿಕೋ' ಎಂದರು. ನನಗೆ ಬೇಡವೇ ಬೇಡ ಈ ಪಟ್ಟ ಎಂದ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತೀರ್ಥರಿಗೆ ಅವರ ತಂದೆ 'ವಿಷ ತಿಂದು ಸಾಯುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಹೆದರಿಸಿದರು. ದೇಹ ಕಾವಿಯನ್ನು ಧರಿಸಿದ್ದರೂ ತುಂಬಿದ ಯೌವನ ಸಂಗವನ್ನು ಬಯಸಿತು. ಮನಸ್ಸು ವಿರಕ್ತಿಯ ಲಕ್ಷ್ಮಣರೇಖೆಯನ್ನು ಮೀರಲು

ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ದೇಹ ತನ್ನ ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಬಯಕೆಯಿಂದ ನರಳಿತು. ಕಳೂರು ಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಜುಳೆಯ ರೂಪ, ಕಂಠ, ಆಕಾರಗಳಿಗೆ ಮನಸೋತ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತೀರ್ಥರು ಪ್ರೇಮಯಾಚಿಸಿ ಅವಳಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದರು. ಮಂಜುಳೆಯ ಕೈಗೆ ಬಂದ ಆ ಕೋಮಲವೂ ಅಲ್ಲದ, ಕಠಿಣವೂ ಅಲ್ಲದ ಆ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿ ಹೊರಡಿಸುವ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳು ನಿಂತಿವೆ, ಯಾವಲ್ಲಿ ಮೀಂಟಿದರೆ ಆಸೆ ತಣಿದೀತು ಎಂದು ಅರಸಿ, ನುಡಿಸಿ ನಲಿದಳು. ಮಂಜುಳೆಯ ಪಾಲಿಗೆ ಅದೊಂದು ಮಾನವ ಶರೀರವೆನ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ನಿಜಕ್ಕೂ ವೀಣೆಯೇ ಅನಿಸಿತು! ಒಂದು ಮಿಡಿತವೂ ಅವಳ ಕಿವಿಯನ್ನು ನಾದದಿಂದ ತುಂಬಿ ನಲಿಸಿತು. ಆ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗೆ ಮಾತು ಬೇಡವೆನ್ನಿಸಿತು. ಮೈಯೆಲ್ಲ ನಾಲಿಗೆಯಾಗಿತ್ತು, ಕಿವಿಯಾಗಿತ್ತು. ಅವಳ ಪಾಲಿಗೆ ಅಂದು ರಸದೂಟವಾಗಿತ್ತು. ರತಿಯ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಅವಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಡಲಲ್ಲಿ ಕರಗಿದ ಉಪ್ಪಿನ ಗೊಂಬೆಯಾಗಿದ್ದಳು. ಮೈ-ಮನ ಎರಡೂ ಒಂದಾಗಿತ್ತು. ಮಂಜುಳೆಯ ಪಾಲಿಗೆ ಎಂದೆಂದೂ ಕಾಣದ ಸುಖ, ಸೊಗಸು ದೊರಕಿತು. ಆ ಸುಖದಲ್ಲಿಯೇ 'ಸಮಾಧಿ ಸ್ಥಿತಿ'ಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತೀರ್ಥರು. ಮೈ-ಮನಗಳ ಸಮರಸ ಬೆಸುಗೆಯಿಂದ ಪ್ರಾಪ್ತಿಸುವ ಸುಖ ಆ ಬಗೆಯದು! ಮಂಜುಳೆ ಕಂಡ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಸನಿಹಕ್ಕೆ ಬಂದ ಜನರೆಷ್ಟೋ ಅಷ್ಟೇ ಮನಸ್ಸುಗಳು. ಅಷ್ಟೇ ಬುದ್ಧಿಗಳೂ ಅಷ್ಟು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಬದುಕುಗಳು. ಅವಳು ಬಾಳಿನ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿ ಕಂಡವಳು, ಉಂಡವಳು. ಅವಳೇ ಹೇಳುವಂತೆ "ಮಂಚಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸು ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮಂಚದಿಂದ ಮೈಯನ್ನು ತುಂಬಿತ್ತು. ಮೈಯಿಂದ ಮನವನ್ನು ತುಂಬಿತ್ತು. ಆ ಮೈಮನಗಳೆರಡೂ ನನ್ನ ಬಾಳಿನ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನೂ ತುಂಬಿತ್ತು."

ಕಾರಂತರ ಅನುಭವ ಪ್ರಪಂಚ ವಿಶಾಲವಾದದ್ದು. ನೋಡುವ ಕಣ್ಣು-ಮನಸ್ಸೂ ವಿಶಾಲವಾದದ್ದು. ಸಹಾನುಭೂತಿಪರವಾದುದು. ಅವರು ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜನರನ್ನು ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ನೋಟದಿಂದ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಿಗೆ ಬದುಕು ಕಲಿಸಿದ ಪಾಠ, ಒದಗಿಸಿದ ಅನುಭವಗಳಿಂದ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನೋಡುವ ಕಣ್ಣು-ಮನಸ್ಸು ಹದಗೊಂಡಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಅವರು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ಅವರ ದೈಹಿಕ-ಮಾನಸಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರು. ಅವರ ತಿದ್ದಿದ ಕಣ್ಣು-ಮನಸ್ಸುಗಳು ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಅವರ ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಲೇಖನದ್ದು.

ಮೊರಬದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ

ಭೋರ್ಗರೆಯುವ ಕಡಲು
ಹಚ್ಚನೆಯ ಹಸಿರು ಮಡಿಲು
ನಾ ಹೆಚ್ಚೋ ?   ನೀ ಹೆಚ್ಚೋ ?
ಇವುಗಳ
ಮಧ್ಯೆ ತುಡಿವ
ಬದುಕಿನ ಹತ್ತು–ಹಲವಂಡಗಳ
ಹಿಡಿದಿರುವ
ಜೀವ
ಯಾರಿಗೇನು ಕಡಿಮೆ ?

ಅದು, ಇದು, ಏನೆಲ್ಲವನು
ಒಳಗೊಂಡ
ಮದ್ದಿನ ಕುಡಿಕೆ
ಅವಶ್ಯವಿದ್ದಾಗಲೆಲ್ಲ ಸಿಡಿತ
ಸದಾ ಜೀವಂತ ತುಡಿತ

'ಹುಚ್ಚು ಮನಸ್ಸಿನ ಹತ್ತು ಮುಖಗಳು'
ಅದು ಬಿಡಿ, ಅವರ ಖುದ್ದು ಸ್ವತ್ತು
ಹತ್ತು ಮೊಗಗಳು ಮನಪಡೆದವಲ್ಲ
ಅಲ್ಲಿದೆ ನೋಡಿ, ಗರ್ದಿಗಮ್ಮತ್ತು
'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸಿ'ಗೂ ಮಾತು ನೀಡಿದ ಮಾಂತ್ರಿಕ
ಕುಣಿತದಿಂದ ಹಿಡಿದು
ಬದುಕಿನ
ಎಲ್ಲ ಮಣಿತಗಳನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿದ ಸಂಚಾಲಕ
ವಿಶ್ವದ ನಾಡಿಯುದ್ದಕ್ಕೂ
ಹರಿದಾಡಿದ ಹರಿಕಾರ.
ಸಾಹಿತ್ಯ - ಸಂಸ್ಕೃತಿ - ವಿಜ್ಞಾನ - ರಾಜಕೀಯ

ಏನೆಲ್ಲಕ್ಕೂ
ದೂರ ದರ್ಶನದ ಹೊರಳುನೋಟ.

ಪುಟಿದೆದೆ
ಪುಟಿಯುತ್ತಿದೆ
ಪುಟಿಯುತ್ತದೆ–ಕಾರಂತ ಕಾರಂಜಿ
ಅದಕ್ಕಿಲ್ಲ
ಉದ್ಯಾನವನಗಳ ಹದ್ದು - ಹಂಗು
ತೊಟ್ಟಿಕಟ್ಟೆಗಳ ಇತಿ - ಮಿತಿ.

ನಾಣ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ–ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು

ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ

ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ನ 'Numisma', ಗ್ರೀಕ್‌ನ 'Nomisma' ಎನ್ನುವ–ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'Coin' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಈ 'Coin' ಅಥವಾ ನಾಣ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು 'ನಾಣ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂದು (Numismatics) ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ನಾಣ್ಯದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕಾರ, ತೂಕ ಮತ್ತು ಇವುಗಳನ್ನು ನಿಖರಪಡಿಸುವ ಮುದ್ರೆ–ಇವುಗಳ ಪರಿಣಾಮ ದಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ನಿಯತವಾದ ವಿನಿಮಯದ ಬೆಲೆ ಇವಿಷ್ಟು ಅದನ್ನು ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪದಕಗಳಿಂದ, ಮುದ್ರಿಕೆಗಳಿಂದ, ಟೋಕನ್‌ಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ನಾಣ್ಯದ ಗುಣವಿಶೇಷಣದ ವಿವರವನ್ನು ಹೇಳುವ–'Encyclopedia Americana' ದಲ್ಲಿಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು– 'A coin is a piece of metal of a determined shape and weight bearing a mark, device or type stamped upon it by government authority which constitutes an official guarantee of the fineness and weight of the metal'—ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ನಾಣ್ಯ ತನ್ನ ಮುಖಬೆಲೆ ಹಾಗೂ ಅಂತಃಸತ್ವಗಳ ನಡುವೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣಗಳೂ ಹಾಗೂ ಬದಲಾವಣೆ ಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿಣಾಮಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತೂಕವನ್ನು "ಅಂತಃಸತ್ವ"ವೆನ್ನುವದಾದರೆ, ಬೆಲೆ ಹೇಳುವ ಒತ್ತಿದ ಮೊಹರನ್ನು "ಮುಖ ಬೆಲೆ" ಎನ್ನಬಹುದು. ಇವು ನಾಣ್ಯಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಾಗುವದರ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾದ ಅಂಕಿ ಅಂಶಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗಳು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಬಹುದಾದ ರೀತಿಗಳು ಇಂತಹ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ರೂಢಿಗೊಳ್ಳಿಸುವ ಕೆಲಸದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಚಿನ್ಹೆಗಳು ನಮಗೆ 'ಪದಾರ್ಥ ವಿನಿಮಯ ಪದ್ಧತಿ'ಯು* (Barter System) ಬೆಳವಣಿಗೆಯು

---

* ಇದನ್ನು 'ನಿಮಾನ ಪದ್ಧತಿ' ಎಂದು ಪಾಣಿನಿ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ; ನೋಡಿ.
ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ: ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಪುಟ 389

ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲೇ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಪ್ರಾರಂಭದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ವಿನಿಮಯ ನೇರವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಒಂದು ಸರಕು ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಬದಲು ಇನ್ನೊಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಬದಲಾವಣೆ. ವಸ್ತುವಿನ ನೇರವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಎರಡು ಕೊರತೆಗಳು : (1) ಆವಶ್ಯಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮತ್ತು ತನ್ನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಆಗಬೇಕಾದ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ. ಇದು ಪ್ರಯಾಸದ ಮತ್ತು ಕಾಲವನ್ನು ನುಂಗುವ ವ್ಯವಹಾರ. (2) ಒಂದು ವೇಳೆ ವಸ್ತುವಿನ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಹಾಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾದರೂ ಅವೆರಡೂ ವಸ್ತುಗಳೂ ಬೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಕೂಡ ಕಡಿಮೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಸ್ತುವಿನ ಅಗತ್ಯದ ತೀವ್ರತೆಯಮೇಲೆ ಆ ವಸ್ತುವಿನ ಬೆಲೆಯ ಏರಿಳಿಯುವಿಕೆ ಆಗುವದು ಸಹಜ.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಿಗದಿಗೊಳಿಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳಾಗಿ ಅನೇಕ ಪದಾರ್ಥಗಳು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದವು. ಹಸುಗಳು, ದವಸಧಾನ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವಿನಿಮಯಕ್ಕೆ ಸ್ವೀಕಾರವಾಗಿದ್ದವು. ರೋಮಿನಲ್ಲಿ ಹಸು ಬೆಲೆಯ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಜನರಲ್ಲೂ ಹಸುವಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿದ್ದು ಹಣಕ್ಕೆ ಪೆಕ್ಯೂನಿಯ (Pecunia) ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿತ್ತು. ಪೆಕ್ಯೂನಿಯ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ನಲ್ಲಿ ದನಕರುಗಳು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥ. ಐತರೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ 'ಸೋಮ ರಸದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಳತೆಗೆ ಕರುವನ್ನು ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಮಾಡಿತ್ತು' ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಜನ ವಾಸಿಸುವ ಸ್ಥಳ, ವಾಯುಗುಣ ಇವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ವಿವಿಧ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬೆಲೆಗೆ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವದೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ : ತೀರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ, ಕವಡೆ, ಶಂಖ, ಹವಳ ಮುಂತಾದವು ವಿನಿಮಯದ ಪ್ರಮಾಣಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಹಗುರವಾದ, ಅನುಕೂಲವಾದ ಬೆಲೆಯೆನಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣಗಳನ್ನು ತರುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಲೋಹಗಳು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದವು. ಹೀಗೆ ಚಿನ್ನ, ಬೆಳ್ಳಿ, ತಾಮ್ರದ ಗಟ್ಟಿಗಳೋ–ಅಥವಾ ಪುಡಿಯೋ ಬದಲಾವಣೆಯ ವಸ್ತುಗಳಾದವು. ಮೊದಲು ಇವುಗಳ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸಿದ ಮುದ್ರೆಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಬೆಲೆ ಏರಿಳಿಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಮುಂದೆ ಲೋಹಗಳನ್ನು ಅನುಕೂಲವಾದ ಆಕಾರ ತೂಕಗಳಿಗೆ ಕತ್ತರಿಸಿ, ಮುದ್ರೆಯ ಸಹಿತವಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬೆಲೆ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು ನಾಣ್ಯಯುಗದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮುಖ್ಯ ಘಟ್ಟ. ಇಟಲಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಚಿನ ಗಟ್ಟಿಗಳು ಮೊದಲು ಹಣದ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು ಮುಂದೆ ಮುದ್ರೆ

ಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ನಿಯತವಾದ ತೂಕದ ಕೋಲುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದವು. ಚಿನ್ನ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಬೆಲೆಗಳನ್ನು ತಾಮ್ರ ಹಾಗೂ ಉಳಿದ ಕಡಿಮೆ ಬೆಲೆಯ ಲೋಹಗಳ ಬೆಲೆಗಳೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ನೋಡುವ ರೀತಿಯೂ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ವಾಡಿಕೆಯಾಗಿ ಕೃಷ್ಣಲ ಅಥವಾ ಗುಲಗಂಜಿ—ಈ ಬೀಜಗಳ ಮೂಲಕ ಈ ಲೋಹಗಳ ತೂಕವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದು—ತಂಡುಲ, ಕಲಂಜು, ಕರ್ಷ ಮುಂತಾದವೂ ಕೂಡ ತೂಕಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು.

ಸಿಂಧೂಕಣಿವೆಯ ಜನರ ಉನ್ನತ ನಾಗರೀಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಅನೇಕ ಕುರುಹುಗಳು ದೊರೆತಿವೆ. ಪರದೇಶಗಳೊಡನೆ ಅವರ ವ್ಯಾಪಾರ ಸಂಬಂಧವು ಇದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರಗಳು ತಿಳಿದಿವೆ. ಬಹುಶಃ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತ (ಕೋಲಾರ), ಅಫಘಾನಿಸ್ತಾನದಿಂದ-ಚಿನ್ನ, ರಾಜಸ್ಥಾನದಿಂದ ತಾಮ್ರ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಆಮದಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕಲೆ, ಕುಶಲ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಜನ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದರು. ಇಷ್ಟಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನಾಣ್ಯಗಳೆಂದು ನಿಖರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಯಾವ ವಸ್ತುವೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. 'ಇಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಮುದ್ರಿಕೆಗಳು ವಿನಿಮಯದ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿರಬೇಕು, ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ-ಬೇಯಿಸಿ ಒಣಗಿಸಿದ ಮಣ್ಣಿನ ತ್ರಿಕೋನಾಕಾರಗಳು ಮುದ್ರಿಕೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕು.' ಎನ್ನುವ ಊಹೆಯನ್ನು ಎಸ್. ಕೆ. ಮೈತಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ[1]. ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಳತೆಕೋಲು, ತೂಕಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದಿದ್ದವರಿಂದಲೂ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರಬೇಕು' ಎಂದು ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.[2] ಈ ಜನರಿಗೆ ಲೋಹದ ಬೆಲೆ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಅಭರಣಗಳು ಇದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮುದ್ರಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಇರಬೇಕಾದಷ್ಟು ಅಂಶ, ಬೆಳ್ಳಿಯ ಲೋಹವಿದ್ದ ಯಾವ ಲೋಹದ ತುಂಡೂ ಸಹ ನಾಣ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಮಹೆಂಜೊದಾರೊವಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ತುಂಡುಗಳು 54 ಗ್ರೇನಿನ ತೂಕಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಕತ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವದನ್ನು ಕೊಸಾಂಬಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.[3] ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ವ್ಯವಹಾರವೇ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದು, ಬರುಬರುತ್ತ ಲೋಹಗಳ ಮೇಲೆ ಮುದ್ರೆಯೊತ್ತುವುದು ನಡೆದಿರಬೇಕು; ವೇದಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ನಿಷ್ಕ' ಎನ್ನುವ ಪದದ ಬಳಕೆ ಇದೆ. ಈ 'ನಿಷ್ಕ' ಚಿನ್ನದ ಹಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವವರ ಜೊತೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತೂಕದ, ಬೆಲೆಯ ಲೋಹವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದು. ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ 'ಹಾಡುಗಾರ ನೂರು ನಿಷ್ಕ ಹಾಗೂ ನೂರು ಕುದುರೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ'[4] ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ನಿಷ್ಕದ ನಿಖರವಾದ ತೂಕದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಸ್ಮೃತಿಗಳೂ. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದು ನಿಷ್ಕ ನಾಲ್ಕು ಸುವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಸಮ. ಒಂದು ಸುವರ್ಣ 320 ಕೃಷ್ಣಲಗಳಿಗೆ ಸಮ. ತೂಕದ—"ದೇಶೀಯ

ಕ್ರಮ"ವನ್ನು ಕೊಡುವ ನಾಣ್ಯಯುಗ ಸರಿಸುಮಾರು ವೇದಕಾಲದ ನಂತರ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಒತ್ತಿದ ಮೊಹರಿನ ನಾಣ್ಯಗಳು (Punch Marked coins) ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಪೂ. 6 ರಿಂದ 4 ರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈ ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಸೂರ್ಯ, ಗುಡ್ಡಗಳು, ಮರಗಳು, ಚೇಳು, ಹಾವು-ಮೊದಲಾದ ಗುರುತುಗಳು ಮಗಧರ ವಂಶಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಚಿನ್ಹೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು, ಕೆಲವು ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಕಾಣುವ ಗೂಳಿ, ಆನೆಗಳು ಪುನಃ ಒತ್ತಿದ ಮೊಹರುಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇವು ಮೌರ್ಯರ-ಕಾಲದವು ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದೊಡನೆ ಈ ರಾಜದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು. ಪೇಶಾವರನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಮಹಾಪದ್ಮನ ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಮೌರ್ಯರಾಜರ ಮುದ್ರೆ ಬಿದ್ದು ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂದದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಮೌರ್ಯನ (ಕ್ರಿ. ಪೂ. 325) ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿದ್ದ ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಆಗಿನ ನಾಣ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. 'ಪಣ' (ಬೆಳ್ಳಿಯ ನಾಣ್ಯ) ಹಾಗೂ 'ಮಾಸಕ' (ತಾಮ್ರದ ನಾಣ್ಯ) ಇವುಗಳು 1, $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{8}$ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದು $\frac{1}{4}$ ಭಾಗದ 'ಕಾಕಣಿ' ಎನ್ನುವ ನಾಣ್ಯವೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಚಿನ್ನದ ನಾಣ್ಯಗಳು ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬೆಳ್ಳಿಯ ನಾಣ್ಯ 'ಪಣ'ವನ್ನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲೂ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದುದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ವಿವರಣೆ ಇದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಟಂಕಸಾಲೆ, ಅದಕ್ಕೆ ನೇಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕರು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೌಟಿಲ್ಯ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಒತ್ತಿದ ಮೊಹರಿನ ನಾಣ್ಯಗಳೇ ಅಲ್ಲದೆ ಎರಕಹೊಯ್ದು ಮಾಡಿದ ನಾಣ್ಯಗಳೂ ಕ್ರಿ. ಪೂ. 300 ರಿಂದ ಸಿಗುತ್ತವೆ. 'ಕ್ರಿ. ಪೂ. 3 ನೆಯ ಶತಾಬ್ದಿಯಲ್ಲಿ ಕೌಶಾಂಬಿ ಅಯೋಧ್ಯಾ, ಮಥುರಾ ಇತ್ಯಾದಿ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಎರಕಹೊಯ್ದು ಮಾಡಿದ ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಸ್ಥಳಿಯ ರಾಜರ ಹೆಸರುಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಿ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ'[5]. ಇವು ಒಂದು ಅಚ್ಚಿನವು. ಇವುಗಳ ಮುಂದಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂಬಂತೆ ಎರಡೂ ಕಡೆಯೂ ಅಚ್ಚನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿದ ನಾಣ್ಯಗಳು ತಕ್ಷಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿವೆ.

ವರ್ತಕರು ಮತ್ತು ಪಟ್ಟಣಗಳಲ್ಲಿ ನಾಣ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ವಿನಿಮಯ ಪದ್ಧತಿ (Barter) ಈಗಲೂ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ರಾಜಮನೆತನ ಬೇರಾದಂತೆ, ರಾಜಧಾನಿಗಳು ಬೇರೆಯಾದಂತೆ ನಾಣ್ಯಗಳ ಗುಣ, ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಆಗಿರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವ್ಯಾಪಾರದ-ರೀತಿಯಲ್ಲೂ, ವರ್ತಕ ಸಂಘಗಳ ಮೇಲೂ ಗಮನಾರ್ಹ ಪರಿಣಾಮಗಳೂ ಕೂಡ ಆಗಿವೆ. ವಿದ್ಯೆ-ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾಗಿ ಪಟ್ಟಣಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ

ಸ್ಥಳಗಳ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಬದಲಾವಣೆಗೊಂಡಿವೆ. ಒತ್ತಿದ ಮೊಹರಿನ ಮೇಲೆ ಬದಲಾದ ಹೊಸ ಚಿನ್ಹೆಗಳೂ ಸಹ-ಗಮನಿಸತಕ್ಕ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.

ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಕೆಲಸ ನಡೆಯದೆ, ಇವುಗಳ ಕಾಲ, ರಾಜಮನೆತನಗಳ ನಿರ್ದೇಶನಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಯ ಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರವು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಕೆಲವೇ ನಾಣ್ಯಗಳು ಕದಂಬ ಹಾಗೂ ಪಶ್ಚಿಮ ಚಾಲುಕ್ಯ ರಾಜರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕೋಡುರು ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ 16,586 ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಹಿಂದೆ ತಿರುಗಿ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಸಿಂಹಗಳ ಮೊಹರು ಇದೆ. ಕೆಲವು ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ 'ಬಲ್ಲಹ' ಎಂಬ ಬರವಣಿಗೆಯೂ ಇದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಕದಂಬರದ್ದೋ, ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರದ್ದೋ ಅಥವಾ ಚಾಲುಕ್ಯರದ್ದೋ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಆಗಿಲ್ಲ. ಕದಂಬರವು ಎಂದು ಆಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿರುವ ನಾಣ್ಯಗಳ ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಪದ್ಮಟಂಕಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿ ನೋಡುವ ಸಿಂಹಗಳ ಚಿತ್ರವೂ ಇದೆ. ಪಶ್ಚಿಮ ಚಾಳುಕ್ಯ ರಾಜರಾದ ಜಯಸಿಂಹ, ಜಗದೇಕ ಮಲ್ಲ, ತ್ರೈಲೋಕಮಲ್ಲ, ಮುಂತಾದವರೂ ಸಹ ಈ ರೀತಿಯ ನಾಣ್ಯ ಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಚಿನ್ಹೆಗಳು ಕೆಲವು ರಾಜ ವಂಶಗಳಿಗೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವರಾಹದ ಚಿನ್ಹೆ ವಿಜಯನಗರ, ಕಾಕತೀಯ, ಮೈಸೂರು ಅರಸರು ಇವರಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆನೆ–ತಲಕಾಡು ಗಂಗ, ಒರಿಸ್ಸದ ಗಜಪತಿರಾಜರ ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ನಾಣ್ಯ ಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದದ್ದೇ ಸರಿ. ಈ ನಾಣ್ಯಗಳ ಲೋಹದ ಬಳಕೆ, ಅವುಗಳ ತೂಕಗಳು ಇವುಗಳನ್ನೂ ಅತ್ಯಂತ ಎಚ್ಚ ರಿಕೆಯಿಂದ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ, ಗೊತ್ತಿರುವ ನಾಣ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸುವ ಮೂಲಕ ನಾಣ್ಯಗಳ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ರಾಜಮನೆತನಗಳು ಆಳಿರುವದು, ಹಾಗೂ ದೊಡ್ಡ ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆದಿರುವದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಆಕ್ರಮಣ ವೆಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯು ಛಿದ್ರವಾಗುವಿಕೆಂಯೇ ಸರಿ. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ 2ನೇ ದಂತಿದುರ್ಗ ಚಾಲುಕ್ಯರ 2ನೇ ಕೀರ್ತಿವರ್ಮನನ್ನೂ ಸೋಲಿಸಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಬೆಳೆಸಿದ್ದ. ಚಾಲುಕ್ಯ ಹಾಗೂ ಚೋಳರಿಗೆ ಭಯಂಕರವಾದ ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಕಲ್ಯಾಣಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲ ದಿಗ್ವಿಜಯಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಪತ್ತನ್ನೂ ವಶಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಬಿರುಸಿನದು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1024ರ ಮಿರಜದ ದತ್ತಿಶಾಸನ-2ನೇ ಜಯಸಿಂಹ ಪಂಚ ದ್ರಾವಿಡರ ದೊರೆಯಾಗಿದ್ದ ಪ್ರಬಲ ಚೋಳರಾಜನನ್ನೂ ಸೋಲಿಸಿ ವಿಳು

ಕೊಂಕಣಗಳ ಅಧಿಪತಿಯು ಸಕಲ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಆಕ್ರಮಣಗಳು ಮಾಡಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ತಿರುವು ಮುರುವುಗಳು, ಜೀವನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವುದು ಸಹಜವೇ. ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯ ಚಿನ್ನದ, ತಾಮ್ರದ ಅಥವಾ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವದು, ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಗಾತ್ರ, ಮೊಹರಿನ ಸ್ವರೂಪ, ತೂಕ-ಇವುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವೇಚಿಸಿದಾಗ, ಘಟನೆಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ನಂದ ಹಾಗೂ ಮೌರ್ಯರ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ನಂದರ ಶ್ರೀಮಂತ ಐಶ್ವರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವರ ನಾಣ್ಯಗಳ ಲೋಹದ ಬೆರಕೆ, ನಿಖರವಾದ ತೂಕಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮುಂದೆ ಬಂದ ಮೌರ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ನಾಣ್ಯಗಳ ಗುಣಮಟ್ಟ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ತೂಕದಲ್ಲಿಯೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಳತೆಯಿರುವದು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ದಿನಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ, ನಾಣ್ಯಗಳ ಗುಣಮಟ್ಟ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಶಾತವಾಹನರ (ಕ್ರಿ.ಪೂ. 3 ರಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. 3) ಬೆಳ್ಳಿ ತಾಮ್ರ ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ಸೀಸದ ನಾಣ್ಯಗಳು ಅನೇಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದವು. ಈಚೆಗೆ ಮಲಯದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಕೆಲವು ಸೀಸದ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಇವೇ ಈಗ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾದವು. ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇವು ಕರ್ನಾಟಕ, ಬಂಗಾಳ, ಬರ್ಮದಲ್ಲೂ ಸಿಕ್ಕಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಚದ್ರವಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಇವರ ನಾಣ್ಯಗಳು; ಅಗಸ್ಟಸ್, ಟೈಬಿರಿಯಸ್‌ರ (ರೋಮ್ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು) ಬೆಳ್ಳಿಯ, ಸೀಸದ ನಾಣ್ಯಗಳು-ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಮೂಲಕ ಶಾತವಾಹನರ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಊಹೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರವಳ್ಳಿಯ ಸುಮಾರು 55 ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವ 45 ನಾಣ್ಯಗಳು ಶಾತವಾಹನರ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸಾಮಂತರ ನಾಣ್ಯಗಳೆಂದು ಮಾರ್ಟಿಮಾರ್ ವ್ಹೀಲರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪುಳುಮಾಯಿಯಜ್ಞ ಶಾತಕರ್ಣಿಗೆ ಸೇರಿದ ನಾಣ್ಯಗಳು ಕೆಲವಿವೆ. ಕೆಲವು ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಸದಕನ–ಕಲಲಾಯ ಮಹಾರಥಿ, ಮದಾನಂದ, ಚುಟುಕುಲಾನಂದ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಶಾತವಾಹನರ ಪ್ರಾಂತಾಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಶಾತವಾಹನರ ಈ ನಾಣ್ಯಗಳು ಅವರ ರಾಜ್ಯದ ದಕ್ಷಿಣದ ಗಡಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಇವರ ದಕ್ಷಿಣದ ಮೇರೆ ಬಹುಶಃ ಕೊಲ್ಲಾಪುರ ಬನವಾಸಿ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿದೆ.

ಶಾತವಾಹನ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಗೌತಮಿಪುತ್ರ ಶಾತಕರ್ಣಿ ಬಹಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದವನು. ಇವನು ಕ್ರಿ.ಶ. 124ರಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಕ್ಷತ್ರಪ ನಹಪಾಣನನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಷಯವು ಅವನು ನಹಪಾಣನ ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಹಾಕಿಸಿರುವದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರವಳ್ಳಿಯ ಚೀನ ಹಾಗೂ ರೋಮನ್ ನಾಣ್ಯಗಳು ಕ್ರಿ.ಪೂ. 2ನೇ ಶತಮಾನದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚೀನಾ ಮತ್ತು ರೋಮ್ ದೇಶಗಳೊಡನೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ವ್ಯಾಪಾರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇವು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಮೌರ್ಯರ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈ ವ್ಯಾಪಾರ ಸಂಬಂಧ ನಡೆದು ಬಂದದ್ದಿರಬೇಕು. ಆಗ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ತನ್ನ ಪ್ರಚಾರ ಪ್ರಸಾರಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ. ಈ ಧರ್ಮ ಪ್ರಸರಣದ ಉದ್ದೇಶವೂ ವ್ಯಾಪಾರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಗಾಢಗೊಳಿಸಿರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ವಾಸಿಷ್ಠೀಪುತ್ರ ಶ್ರೀ ಪುಳುಮಾವಿಯ (ಕ್ರಿ.ಶ. 130) ; ಯಜ್ಞ ಶ್ರೀ ಶಾತಕರ್ಣಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 184) ಯ ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಹಡಗುಗಳ ಚಿತ್ರ ಕಂಡುಬರುವದರಿಂದ ಶಾತವಾಹನರ ನೌಕಾಬಲವನ್ನೋ ಅಥವಾ ಅವರ ವ್ಯಾಪಾರ ಸಂಬಂಧದ ರೀತಿಯನ್ನೋ ಊಹಿಸಬಹುದು.

ಇಂಡೋಗ್ರೀಕ್ ನಾಣ್ಯಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಮುಂದಿನ ಭಾರತದ ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು, ಮುಖ ಚಿತ್ರದ ನಾಣ್ಯಗಳ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯೇ ಇವರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ನಾಣ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿದ ಇಂಡೋಗ್ರೀಕರ 38 ರಾಜರು ಮತ್ತು ಇಬ್ಬರು ರಾಣಿಯರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಇಬ್ಬರು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲೂ ಏಳು ಜನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲೂ ಹೆಸರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈ ರಾಜರು ಹೊರಡಿಸಿದ್ದು ಬೆಳ್ಳಿ ಮತ್ತು ತಾಮ್ರದ ನಾಣ್ಯಗಳು. ಇವುಗಳ ಮೇಲೆ ಗ್ರೀಕ್ ಖರೋಷ್ಠಿ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಿ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಕೊರೆಯಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಯಿತು.

ರಾಜಕೀಯ, ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುಶಾಣರ ನಾಣ್ಯಗಳೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾದವು. ಕುಶಾಣರ ರಾಜ ಕ್ಯಾಡ್ಫೈಸಿಸ್ ಒಂದನೆಯವನ ತಾಮ್ರದ ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಡೊ ಬ್ಯಾಕ್ಟ್ರಿಯನ್‌ರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವನ ನಾಣ್ಯಗಳು ರಾಜನ ತಲೆಯ ಚಿತ್ರವನ್ನೂ ಹೊಂದಿವೆ. ಇವನ ಮಗ ಎರಡನೆಯ ಕ್ಯಾಡ್ಫೈಸಿಸ್ (ಕ್ರಿ. ಶ. 85–125) ತಾಮ್ರ ನಾಣ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬಂಗಾರದ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದ. ಇವನ ನಂತರ ಬಂದ ಕನಿಷ್ಕ (125 A. D.), ಹುವಿಷ್ಕ (153 A.D.), ವಾಸುದೇವ (185-225 A.D.), ಈ ರಾಜರೂ ಚಿನ್ನದ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹೊರಡಿಸಿದರು. ಈ ರಾಜರ ಸುಮಾರು 200 ಚಿನ್ನದ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನೂ ಅಳತೆ, ತೂಕ ಮಾಡಿ (Metrological Analysis)

ನಾಣ್ಯಗಳ ಶುದ್ಧ ಚಿನ್ನದ ಅಂಶವಮೇಲೆ ಗ್ರೇಶಮ್ ನಿಯಮದ* ಪ್ರಕಾರ ರಾಜರನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಯಾಗಿ ಎಸ್. ಕೆ. ಮೈತಿಯವರು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಇಟ್ಟಾಗ ಕುಶಾಣ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಆಗಿಹೋದ ರಾಜರ ಅನುಕ್ರಮಣಿಯೋ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಒಂದನೆಯ ವಾಸುದೇವನ ನಂತರ ಆಗಿಹೋದ ರಾಜರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖನಾದ ಎರಡನೇ ಕನಿಷ್ಕ ಮತ್ತು ಎರಡನೇ ವಾಸುದೇವ ಇವರನ್ನು ಒಂದನೆಯ ಕನಿಷ್ಕ ಹಾಗೂ ಒಂದನೆಯ ವಾಸುದೇವ ಇವರ ಚಿನ್ನದ ನಾಣ್ಯಗಳ ಬಂಗಾರದ ಅಂಶದ ಭಿನ್ನತೆಯಿಂದ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುಶಾಣರ ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಇಳಿಮುಖವನ್ನು ಕೂಡ ಇದರ ಮೂಲಕ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅವರು ಕೊಡುವ ಪಟ್ಟಿ ಹೀಗಿದೆ :[6]

		ಚಿನ್ನದ ನಾಣ್ಯಗಳ ಸರಾಸರಿ ಶುದ್ಧ ಚಿನ್ನದ ಅಂಶ
1.	ಕಾಡ್ಫೈಸಿಸ್ ಎರಡನೆಯವನು	119 ಗ್ರೇನುಗಳು
2.	ಕನಿಷ್ಕ ಒಂದನೆಯವನು	117.5 ,,
3.	ಹುವಿಷ್ಕ ಒಂದನೆಯವನು	115.3 ,,
4.	ಹುವಿಷ್ಕ ಎರಡನೆಯವನು	110.7 ,,
5.	ವಾಸುದೇವ ಒಂದನೆಯವನು	102.5 ರಿಂದ 108.8 ,,
6.	ವಾಸುದೇವ ಎರಡನೆಯವನು	100.4 ,,
7.	ಕನಿಷ್ಕೊ (=? Kanishko II)	98.00 ,,

ಒಂದನೆಯ ವಾಸುದೇವನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕುಶಾಣರು-ಸಸೇನಿಯನ್ನರಿಂದ, ಹೂಣ, ಶಕರಿಂದ ಧಾಳಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಧಾಳಿಯಿಂದಲೇ ಕುಶಾಣ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಇಳಿಮುಖವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಸೇನಿಯನ್ನರ ಬಂಗಾರದ ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನದ ಅಂಶ ವಾಸುದೇವ II ಯವನ ನಾಣ್ಯದ ಚಿನ್ನದ ಅಂಶಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು (ಸರಾಸರಿ 107.9 ಗ್ರೇನು) ಇದೂ ಸಹ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುಂಠಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕುಶಾಣರನ್ನು ಮೇಲೇರುತ್ತಿರುವ ಸಸೇನಿಯನ್ನರನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುಶಾಣರ ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ, ಶಿವನ ಹಾಗೂ ಗೂಳಿಯ ಚಿತ್ರಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಕನಿಷ್ಕನ ನಾಣ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ 'ಅಗ್ನಿಯ ಮುಂದೆ ಬಲಿಕೊಡುವ ರಾಜನ

---

* ಗ್ರೇಶಮ್ ಲಾ. 'In practice bimettalism does not really work as double metal standard but only as a single metal standard at any particular time with one metal driving the other out of circulation'-quoted in Early Indian Coins and currency System—S. K. Maity

ಚಿತ್ರ, ಗ್ರೀಕ್, ಪರ್ಶಿಯ, ಭಾರತದ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳ, ಬುದ್ಧನ ಮೂರ್ತಿಯ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ. ವಾಸುದೇವನ ನಾಣ್ಯದ ಮೇಲೆ ನಂದಿ ಮತ್ತು ಶಿವ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮೂಲತಃ ಕುಶಾಣರ ಮತಶ್ರದ್ಧೆ ಏನು ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುವದಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧಮತ ಭಾರತ ಹಾಗೂ ಹೊರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಮಾಡಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಕಾಲ ಅದು. ಅಲ್ಲದೆ ವೀರರಾಗಿದ್ದ ರಾಮಕೃಷ್ಣರನ್ನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸತೊಡಗಿದ್ದು ವಿಷ್ಣುವಿನ ದಶಾವತಾರಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಶಿವನ, ಲಿಂಗದ, ನಂದಿಯ ಪೂಜೆ ಸಹ ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತು. ಇದು ಕುಶಾಣರ ವೇಳೆಗೆ ಪ್ರಬಲ ವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಸಂಕ್ರಮಣಸ್ಥಿತಿಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಪುರಸ್ಕರಿಸುವ ಧೋರಣೆ ಗಳನ್ನು ಕುಶಾಣರ ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ವಾಸುದೇವ ಶೈವನಾಗಿ ದ್ದನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಕನಿಷ್ಕ ಮಾತ್ರ ಬೌದ್ಧನಾಗಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇವನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಅಶ್ವಘೋಷರೆಂಬ ಬೌದ್ಧ ಪಂಡಿತರಿದ್ದರೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನ ಭಸ್ಮವಿರುವ ಭರಣಿ ಪೆಷಾವರ್ ಹತ್ತಿರ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ 'ಕನಿಷ್ಕನ ವಿಹಾರಗಳ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕ ಅಗೆಸಿಲಾವೊ' ಎಂಬ ಬರೆಹವಿದೆ.

ಗುಪ್ತಮನೆತನದ ಒಬ್ಬ ರಾಜನನ್ನು ಗುಪ್ತರ ನಾಣ್ಯಗಳು ಖಚಿತಪಡಿಸಿವೆ. ಗುಪ್ತರನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದ ಭಿಲ್ಸಾಬಳಿ ಸಿಕ್ಕ ಆರು ತಾಮ್ರದ ನಾಣ್ಯಗಳು ರಾಮಗುಪ್ತನವುಗಳೆಂದು ಪಿ. ಎಲ್. ಗುಪ್ತಾ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅಲ್ತೇಕರ್ ಮತ್ತು ನರೇನ್, ಎ. ಕೆ., ಅವರು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನ್ನು ಮಾತ್ರ ರಾಮಗುಪ್ತನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಈ ರಾಮಗುಪ್ತ ಯಾರು ಅನ್ನುವದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಬಗೆಹರಿದಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಮುಜುಂದಾರರು ಇವನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಪ್ರಾಂತಾಧಿ ಕಾರಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದರು. ಇತ್ತೀಚಿಗೆ 'ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ವಿದಿಶಾಜಿಲ್ಲೆಯ ದುರ್ಜನ್ ಪುರವೆಂಬಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ಮೂರು ಪ್ರತಿಮಾ ಶಾಸನಗಳು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹೀ ರಾಮಗುಪ್ತನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಹೌದು ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುವಂತಹವಾಗಿವೆ. ಈ ಮೂರು ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಚಂದ್ರಪ್ರಭ ಮತ್ತು ಒಂದು ಪುಷ್ಪದಂತ ತೀರ್ಥಂಕರರದ್ದಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳ ಪೀಠಗಳ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನಗಳು ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜ ರಾಮಗುಪ್ತನು ಆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದ ನೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಶಾಸನಗಳ ಲಿಪಿಯು ಕ್ರಿ.ಶ. 4ನೆಯ ಶತಮಾನದ್ದಾಗಿದ್ದು ರಾಮಗುಪ್ತನಿಗೆ 'ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜ' ಎಂಬ ಬಿರುದನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿರುವದರಿಂದ ಅವನು ಸಾಮ್ರಾಟನಿದ್ದನೆಂಬುದೂ, ಅವನ ಮನೆತನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹೀ ಗುಪ್ತ ಮನೆತನವೇ ಎಂಬುದೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ'.[7]

ರಾಮಗುಪ್ತನ ಹಾಗೂ ಎರಡನೆ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತನ ನಾಣ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಗಾತ್ರತೂಕಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ, ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವರನ್ನು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರಿಸಬಹುದೇನೋ !. ಒಂದನೆಯ ಕುಮಾರಗುಪ್ತನ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಪದರನ್ನು ಸವರಿದ ತಾಮ್ರದ ನಾಣ್ಯಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಹೂಣರ ಧಾಳಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ನಾಣ್ಯದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಸಮತೂಕ ಮಾಡಲು ಈ ರೀತಿಯ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಕುಮಾರಗುಪ್ತ ಹೊರಡಿಸಿರಬೇಕು. ಕುಮಾರಗುಪ್ತ ಹಾಗೂ ಮುಂದೆ ಬಂದ ಸ್ಕಂಧಗುಪ್ತ ಇವರ ಕಾಲವಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತರ ಅವನತಿಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಚಿನ್ನದ ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತ ಬಂದ ಶುದ್ಧ ಬಂಗಾರದ ಅಂಶಗಳೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ವೈದಿಕಧರ್ಮ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ರಾಜರ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದು, ಬೆಳೆದದ್ದು ಇವರ ಕಾಲದಲ್ಲೇ. ವೈದಿಕ ಪಕ್ಷಪಾತ, ಪ್ರೀತಿಯ ಮನೋಧರ್ಮಗಳು ಇವರ ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ವಿಷ್ಣು ಹಾಗೂ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಕೊರೆದ ನಾಣ್ಯಗಳು ಇವೆ. ನವಿಲನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಅವರ ನಾಣ್ಯಗಳಮೇಲೆ ಕಾರ್ತಿಕೇಯನು ಸವಾರಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆಂದು ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ನಡೆಸಿದವರಲ್ಲಿ ಕೊಸಾಂಬಿಯವರು ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಮಾಡಿದ ಮೌರ್ಯರ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ, ಹಾಗೂ ಮೌರ್ಯರ ನಾಣ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ರೀತಿಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ತಕ್ಷಶಿಲೆ, ಮಗಧ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ನಾಣ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಇವರು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರನ ಆಕ್ರಮವಾದನಂತರ ಸುಮಾರು ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲೇ ತಕ್ಷಶಿಲೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಬಹಳವಾಗಿ ಹದಗೆಟ್ಟು ಹೋಯಿತು. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಗ್ಗೆ ಕೊಸಾಂಬಿಯವರ ಮಾತಲ್ಲೇ ಹೇಳುವದಾದರೆ 'ಒಂದು ಸಮಾಜ ತಾನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತೂಕಗಳಿಗೆ ತಯಾರುಮಾಡಿದ ನಾಣ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿನ ಲೋಹದ ತೂಕವನ್ನು, ಕಾಲದ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ಕಡಿಮೆಮಾಡುತ್ತಹೋದ ಘಟನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಣ್ಯಗಳು ಹೇಳಬಹುದಾದ ನಿಜವಾದ ಇತಿಹಾಸದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ'.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸದ ಅನೇಕ ಘಟ್ಟಗಳ ವಿವರಣೆಗೆ ನಾಣ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಉತ್ತಮ ನಾಣ್ಯಯುಗವಾದ (ಸಂಖ್ಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ) ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಹೌದು.

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು :

1	S. K. Maity	Early Indian Coins and Currency system. ಪುಟ 118
2	ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ	ಪುರಾತತ್ವಶೋಧನೆ ಪುಟ 324
3	D. D. Kosambi	An Introduction to the study of Indian History p. 179
4	S. K. Maity	Early Indian Coins and currency system 'A Singer celebrates the receipt of hundred niskas and hundred seeds'
5	ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ	ಪುರಾತತ್ವಶೋಧನೆ ಪು. 326
6	S. K. Maitry	Early Indian Coins and Currency system p. 49
7	ಕೆ. ಎ. ರಮೇಶ್	ಕರ್ನಾಟಕ ಶಾಸನ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಪು. 23 ರಾಮಗುಪ್ತನ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ಜಿ. ಎಸ್. ಗಾಯಿಯವರಿಂದ ಆಗಿದೆ.

ಸಹಾಯಕ ಗ್ರಂಥಗಳು :

1	S. K. Maity	Early Indian Coins and currency system
2	Mysore Gazetter	Vol. II
3	K. P. M. ಸುಂದರಂ	Monetory Economics
4	Imperial Gazetter of India	
5	Encyclopedia Brittanica.	
6	,,	Americana.
7	D. D. Kosambi	An Introduction to the Study of Indian History
8	Rapson	Indian Coins
9	ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿ	ಪುರಾತತ್ವಶೋಧನೆ
10	ಕೆ. ಎ. ರಮೇಶ್	ಕರ್ನಾಟಕ ಶಾಸನ ಸಮೀಕ್ಷೆ
11	ರಾಲಿನ್‌ಸನ್	ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆ.

ಸಾತ್ರೆ ಮತ್ತು 'ಕಾಲ'

ಮೀರಾ ಚಕ್ರವರ್ತಿ

ತನ್ನ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಆದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ, ಮಾನವ, ಕಾಲದ ಅಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸತತವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕಾಲ, 'ಕಾಲಾಣು'ಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎಂಬ ಜೈನ ತತ್ವಚಿಂತಕರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ, ಕಾಲ ಆಕಾಶಗಳೊಂದು 'ನಿರಂತರತೆ' (continuum) ಎಂಬ ಆಲ್ಬರ್ಟ್ ಐನ್‌ಸ್ಟೈನ್‌ರ ಸಿದ್ಧಾಂತದವರೆಗೆ ತಲುಪಲು ಮಾನವ ಬಹಳ ದಾರಿ ಸವೆಸಿ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಕಾಲ ಅನೇಕ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣ ಹಾಗೂ ಆಯಾಮಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಲವು ತತ್ವಚಿಂತಕರು ಕಾಲವನ್ನು ಅನಂತ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಇನ್ನೂ ಹಲವರು ಕಾಲದ ಅನಂತತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯ ಗಳು ಕಾಲದ ಮೂರು ಆಯಾಮಗಳೆಂದು ಹಲವರು ಹೇಳಿದರೆ, ಇನ್ನೂ ಹಲವರು ಕಾಲವೇ 'ಕಾಲ–ಆಕಾಶಗಳ ನಿರಂತರತೆ'ಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಆಯಾಮ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂತರತೆ ಇದೆಯೋ ಅಥವಾ ಅವು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿವೆಯೋ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆಯೂ ತತ್ವಚಿಂತಕದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿ ಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವೇನಾದರೂ ಇದೆಯೇ ? ಇದ್ದರೆ, ಆ ಸಂಬಂಧ ಎಂತಹುದು ? ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಫ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ತತ್ವಚಿಂತಕ ಜ್ಯಾಂ ಪಾಲ ಸಾರ್ತ್ರ್ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾನೆ.

ಸಾರ್ತ್ರ್‌ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯಗಳು ಕಾಲತತ್ವಕ್ಕೆ (temporality) ಕಲ್ಪಿಸಲಾದ ಆಯಾಮಗಳು ಮಾತ್ರ. ವಾಸ್ತವಿಕ ವಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಅನಂತತೆಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ಭೂತ ಕಾಲ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆಯೋ, ಅದು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಭೂತ ಕಾಲವಲ್ಲ. ಈಗ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದೇ ಇರುವುದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭೂತ ಕಾಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ತ್ರ್ ಮನಃಪಟಲದ ಮೇಲಿನ ಛಾಯೆಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತದ (theory of cerebral impressions) ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ನಾವು ಏನನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆಯೋ, ಅದು ನಮ್ಮ ಮೆದುಳು ಕೋಶಗಳ ಮೇಲೆ ಮುದ್ರಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಶಾರೀರಿಕ

ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗಿ ಈ ಮೆದುಳು ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮೂಲಕವೇ ಸ್ಮೃತಿ ಪುನರ್ ಸಂಭವಿಸಿದಾಗ, ಅದು 'ವರ್ತಮಾನ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ 'ಭೂತಕಾಲ' ಎಂದರೇನು ? ಮಾನವನನ್ನು ಅವನ ಭೂತಕಾಲದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ?

ಬರ್ಗಸನ್‌ನ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ, ಅವನ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೂ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಸಾರ್ತ್ರ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಘಟನೆ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಚಿರವಾಗಿ ಉಳಿದಾಗ ಭೂತಕಾಲ ಒಂದು 'ಗೌರವಯುತ ಅಸ್ತಿತ್ವ'ವನ್ನು (honorary existence) ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಬರಿ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುನಃ ಈ ಭೂತಕಾಲ ಹೇಗೆ ವರ್ತಮಾನವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತದೆ ? ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ನಿಹಿತ ಶಕ್ತಿ ಯಾವುದಾದರೂ ಇದೆಯೆ ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಬರ್ಗಸನ್ ನಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದನ್ನು ಆತ 'ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಭೂತಕಾಲದ ಕಡೆಗಾಗಲೀ, ಭವಿಷ್ಯದ ಕಡೆಗಾಗಲೀ ಪ್ರಜ್ಞೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹಸ್ರೆಲ್ ಸಹ ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಬರ್ಗಸನ್‌ನಂತೆ, ಭೂತಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ಬರಿ ಜ್ಞಾಪಕಶಕ್ತಿಯ 'ಕಣ್ಣುಮುಚ್ಚಾಲೆ' ಎಂದು ಹಸ್ರೆಲ್ ಸಹ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಗತಕಾಲದ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾನು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಆದುದರಿಂದ ಭೂತಕಾಲ ಎನ್ನುವುದು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ 'ಅಸ್ತಿತ್ವ' ದಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ' ಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದನ್ನೂ ಸಾರ್ತ್ರ್ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಿ 'ವರ್ತಮಾನ' ದ ಕಲ್ಪನೆ ಅಸಾಧ್ಯ. ಭೂತದೊಂದಿಗೆ ಹೇಗಾದರೂ ಅದನ್ನು ಜೋಡಿಸಲೇಬೇಕು. 'ನನ್ನ ಭೂತಕಾಲ, ಮೊದಲನೆಯ ದಾಗಿ ನನ್ನದಾಗಿರುತ್ತದೆ'[2] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಸಾರ್ತ್ರ್. ಇಲ್ಲಿ ಭೂತಕಾಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವರ್ತಮಾನ ಹಾಗೂ ಭವಿಷ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿತ ವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದು 'ನನ್ನ ಭೂತಕಾಲದ' ಮೂಲಭೂತ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ವರ್ತಮಾನದೆಡೆಗೆ ಎಳೆಯಲಾದ ಒಂದು ಕೊಂಡಿ ಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ವರ್ತಮಾನದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಒಂದು ಅತಿ ಸರಳ ಉದಾಹರಣೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಾರ್ತ್ರ ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. '1920 ರಲ್ಲಿ ಪಾಲ್, ಒಂದು ಪಾಲಿಟೆಕ್ನಿಕ್ ಸ್ಕೂಲಿನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿದ್ದ' ಎಂದಾಗ ಪಾಲ್‌ನ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಅವನ ವರ್ತಮಾನದ ಹಿಂದೆ ತೋರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಅತಿಕ್ರಮಣವಿಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಭೂತಕಾಲ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶಹೊಂದುತ್ತವೆ.

1920 ರಿಂದ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಪಾಲ್‌ನ ನಿರಂತರತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗಲೇ ನಾವು 40 ವರ್ಷದ ಇಂದಿನ ಪಾಲ್‌ನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಆತ ಭೂತಕಾಲದ ಒಂದು ವಿಧಾನ ಅಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪಾಲ್‌ನಿಗೆ 'ಭೂತಕಾಲ' ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಅವನಿಗೆ 'ವರ್ತಮಾನ'ವೂ ಇದೆ. 'ಇದ್ದ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ವರ್ತಮಾನದಿಂದ ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೂಲತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆಗೆತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಈ ಎರಡೂ ಕಾಲತತ್ವಗಳ ಸಮೀಕರಣವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ.[3] ತನ್ನ ಭೂತಕಾಲದಿಂದ ಯಾರೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದು. ತಾನು ತನ್ನ ಭೂತಕಾಲದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಬಂದಿದ್ದೇನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಸಾವಿನಲ್ಲಿ 'ನಾನು ನನ್ನ ಭೂತಕಾಲ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತೇನೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಸಾರ್ತ್ರ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾರ್ತ್ರ, ಸೋಫೋಕ್ಲಿಸ್‌ನನ್ನೂ ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದಿನಗಳಿಂದ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಒಂದು ಗಾದೆಯ ಮಾತು ಏನೆಂದರೆ, ಮರ್ತ್ಯನೊಬ್ಬನ ಜೀವನ ಸುಖಮಯವಾಗಿತ್ತೇ ಇಲ್ಲ ದುಃಖಮಯವಾಗಿತ್ತೇ, ಎಂದು ಅವನು ಸಾಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಹೇಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.'[4]

ಕಾಲದ ಅಮೂರ್ತತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿಯೂ ಸಾರ್ತ್ರ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾದಿ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಬಳಸುವ 'ತನ್ನಲ್ಲಿ–ತಾನು' (being-in-itself) ಹಾಗೂ 'ತನಗಾಗಿ-ತಾನು' (being-for-itself) ಈ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ತನಗಾಗಿ-ತಾನು' ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ತನ್ನಲ್ಲಿ-ತಾನು' ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾವಿನಲ್ಲಿ ತನಗಾಗಿ-ತಾನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ–ತಾನು ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಯುವವರೆಗೆ ಅವನು ಏನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು 'ತನಗಾಗಿ-ತಾನು' ನಿರ್ವಚಿಸಬಲ್ಲುದು, ಆದರೆ ಇದು 'ಸಾವಿನೊಂದಿಗೆ' ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ದ್ವೇಷ ಹೊರಟು ಹೋಗುವಂತೆ, ಅವನ ಸಾವಿನೊಂದಿಗೆ ನಿಂತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ಜೀವಂತ ಇರುವಷ್ಟು ದಿನ ಅವನನ್ನು ನಿಂದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಭೂತಕಾಲದ

ಕಾರಣದಿಂದ ಅವನು ಆ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆತ ಸತ್ತನಂತರ ಅವನನ್ನೂ ನಿಂದಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಆತ ತಾನೇನಾಗಿದ್ದನೋ ಹಾಗೆ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭೂತಕಾಲದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಎಲ್ಲರೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ 'ಭೂತಕಾಲ'ಗಳಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. 'ನನ್ನ ಸತ್ವ ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿದೆ, ಭೂತಕಾಲ ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನಿಯಮವಾಗಿದೆ'* ಎಂದು ತತ್ವಚಿಂತಕ ಹೆಗೆಲ್ ಸಹ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಭೂತಕಾಲ, ವರ್ತಮಾನದ ಒಂದು ವಿಧಾನವಾದುದರಿಂದ, ವರ್ತಮಾನದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಎಂದರೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ನಿರ್ವಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಭೂತಕಾಲದ ವಿರುದ್ಧ ತತ್ವ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು, 'ವರ್ತಮಾನ'ದ ಶಾಬ್ದಿಕ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಸುಲಭವಾದುದು. ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನಗಾಗಿ–ತಾನು, ತನ್ನಲ್ಲಿ–ತಾನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾರ್ತ್ರ್ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು 'ತನ್ನಲ್ಲಿ–ತಾನಿ'ನ ಎದುರು 'ತನಗಾಗಿ–ತಾನಿ'ನ ಸಾನಿಧ್ಯ ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನಗಾಗಿ–ತಾನಿನ ಮೂಲಕವೇ ವರ್ತಮಾನ 'ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ'. ತನಗಾಗಿ-ತಾನು, 'ಸಾನಿಧ್ಯದ ಶಕ್ತಿ'ಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ, ಅದು ಯಾವುದಾದುದರ ಎದುರಿಗೆ ಇರಬೇಕು. 'ಯಾವುದಾದುದರ ಎದುರಿಗೆ ಇರುವ' ಈ ಶಕ್ತಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ-ತಾನಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. "ಅದು ಮಾತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೊಂದಿದೆ. ಎರಡು ತನ್ನಲ್ಲಿ–ತಾನುಗಳು ನಡುವೆ ಏಕಕಾಲತ್ವದ (simultaneity) ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾನಿಧ್ಯದ ಶಕ್ತಿ ಇರುವ ಹಾಗೂ ಎರಡು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನುಗಳ ಎದುರಿಗೆ ಸಹ–ಸಾನಿಧ್ಯ ಹೊಂದುವ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಈ ಏಕಕಾಲತ್ವ ಸಾಧ್ಯ"[5] ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳು ಇರುತ್ತವೆ, ಆದರೆ ತನಗಾಗಿ. ತಾನು ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಅವುಗಳ ಸಾನಿಧ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತನಗಾಗಿ-ತಾನಿನ 'ಅಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆ', ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ 'ವರ್ತಮಾನ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು' ಎನ್ನುವುದರ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥ.

'ಸಾನಿಧ್ಯ' ಎನ್ನುವುದರ ಅರ್ಥ, 'ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮುಂದೆ ಸಾನಿಧ್ಯ' ಎಂದಾಗ, ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಒಂದು ಕೊಂಡಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಕೊಂಡಿ ಏಕೆಂದರೆ ತನಗಾಗಿ–ತಾನಾಗಿರದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮುಂದೆ

---

* wesen ist was gemesen ist

ಈ ತನಗಾಗಿ–ತಾನು ಸಾನಿಧ್ಯ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸಾನಿಧ್ಯವನ್ನು ನಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ 'ವರ್ತಮಾನವಿಲ್ಲ' ಎಂದೂ ನಿರ್ವಚಿಸಬಹುದು.

ವರ್ತಮಾನ ಹಾಗೂ ತನಗಾಗಿ–ತಾನಿನ ನಕಾರಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದಾಗ ನಮಗೆ ಗೊಂದಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೇರೆ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ತನಗಾಗಿ–ತಾನೂ ಸಹ 'ಇರುತ್ತದೆ'. ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು 'ಯಾವ ವಸ್ತುವಿನ ಪ್ರತಿಫಲನವೂ ಆಗಿರದೆ ಪ್ರತಿಫಲನ ಕ್ರಿಯೆಯು ಪ್ರತಿಫಲನವೇ ಆಗಿರುವಂತಹ ಪ್ರತಿಫಲನದ ಜೊತೆಗಿರುವ 'ತೋರಿಕೆ'ಯೊಂದಿಗೆ (appearance)[6] ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೂ ತನಗಾಗಿ ತಾನಿನ ವಿಧಾನವೇ ಇಲ್ಲಿ ಅನಸ್ತಿತ್ವದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನಕಾರವನ್ನು 'ಜಡ' ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ತನಗಾಗಿ-ತಾನು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನಕಾರವಾದರೆ, ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣದ ನಕಾರವಾದ ವರ್ತಮಾನ ಒಂದು ನಿರಂತರ 'ಓಟ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ 'ವರ್ತಮಾನವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು.

"ತನಗಾಗಿ—ತಾನಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾನಿಧ್ಯ, ತನ್ನಿಂದ ಹೊರಗೆ, ತನ್ನಿಂದ ಹಿಂದೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ."[7] ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಭವಿಷ್ಯ ಹಾಗೂ ಎರಡನೆಯದು ಭೂತಕಾಲ. ತನಗಾಗಿ— ತಾನಿನಲ್ಲಿ ಭವಿಷ್ಯ ಸುಪ್ತ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾರ್ತನ ಪ್ರಕಾರ ತನಗಾಗಿ— ತಾನಿನಲ್ಲಿ ಭವಿಷ್ಯ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಉಳ್ಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೊಂದಿರಲಾರದು. ಭವಿಷ್ಯ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಲಾಗದು. ಸಾತ್ರ್ ಇದನ್ನು ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತಹ 'ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ತನಗಾಗಿ—ತಾನು ಬಯಸಿದಾಗ ಭವಿಷ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭವಿಷ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹೊರಗಡೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ನಾನು ಟೆನಿಸ್ ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅತಿ ಶೀಘ್ರವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಿಸುವ ಈ ಸ್ಥಾನ, ನಾನು ನಂತರ ಚೆಂಡನ್ನು ನೆಟ್ಟಿನಿಂದ ಆಚೆ ಕಳುಹಿಸಲು ನನ್ನ ರಾಕೆಟ್‌ನಿಂದ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕವೇ, ಅರ್ಥ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಚೆಂಡನ್ನು ಮರಳಿಸಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯೂ 'ಯೋಜನಾಬದ್ಧವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸ'ಲಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ತನಗಾಗಿ–ತಾನು ಭವಿಷ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಒಂದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದೆನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. 'ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ದಾಸೀನ್' (Dasein)* ಯಾವಾಗಲೂ, ಅದನ್ನು ಬರಿ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿದಾಗ ಇರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಹೀಡೆಗ್ಗರ್ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ'[8]

---

* ದಾಸೀನ್—ಹಿಡೆಗ್ಗರನ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ 'ಅಸ್ತಿತ್ವ'

ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಸಾರ್ತ್ರ್. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಪ್ರತಿ ಕ್ಷಣದೊಂದಿಗೆ ಭವಿಷ್ಯ ಒಂದು ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, 'ನಾನು ಬರೆಯುವಾಗ, ಅಥವಾ ಕುಡಿಯುವಾಗ, ನನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಅರ್ಥ ಯಾವಾಗಲೂ ಒಂದು ಅಂತರದ ಮೇಲೆ, ಅಲ್ಲಿ ಆಚೆಗೆ'[9] ಇರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಭವಿಷ್ಯ 'ಈಗ' ಅಲ್ಲ. ಅದಿನ್ನೂ ಸಂಭವಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಗಲೇ ಸಂಭವಿಸಿದ್ದರೆ, ತನ್ನಲ್ಲಿ–ತಾನನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿದ ಹಾಗಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಇದರ ಸರಿಯಾದ ನಿರ್ವಚನ 'ನಾನು ಹಾಗೆ ಆಗುವುದರ ಅಸಾಧ್ಯತೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ನಾನು ಆಗಬೇಕಾಗಿರುವುದೇ ಭವಿಷ್ಯ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ವರ್ತಮಾನ ಒಂದು ನಿರಂತರ ಓಟವಾಗಿದೆ, ಹಾಗೂ ಈ ಓಟ ಇನ್ನೂ ಆಗದೇ ಇರುವುದರ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸಾರ್ತ್ರ್ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು 'ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಈ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದಾಗಿ ತನಗಾಗಿ–ತಾನು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಇದಿಲ್ಲದೇ ತನಗಾಗಿ–ತಾನು 'ಅಸ್ತಿತ್ವದಾಚೆಗೆ ಇರುವಂತಹದು' ಎಂದು ಅನಿರ್ವಚಿತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ತನಗಾಗಿ–ತಾನು ಬರಿ ಭವಿಷ್ಯ ಮಾತ್ರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಆಗಬೇಕು. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ತನಗಾಗಿ–ತಾನು ಒಂದು 'ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ,' 'ಇನ್ನೂ ಸಂಭವಿಸದಿರುವಿಕೆ'ಯಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು 'ಆ' ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗುತ್ತದೆ. ತನಗಾಗಿ-ತಾನು ಪ್ರತಿಫಲನ ಮಾಡಿದರೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತನಗಾಗಿ-ತಾನು ತನಗಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಫಲನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಭವಿಷ್ಯ ಅರಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

'ನಾನು ಸುಖಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ಈಗ ಇಲ್ಲಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ತನಗಾಗಿ-ತಾನು ಸುಖಿಯಾಗಲಿದೆ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಈ ತನಗಾಗಿ-ತಾನು, ತನ್ನಿಂದ ಆಚೆ ಇರುವ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದೆಡೆಗೆ ಮಾಡುವ ಅತಿಕ್ರಮಣವೇ ಭವಿಷ್ಯ. ಹಾಗೂ 'ಆಚೆಗೆ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವೂ ಇದೇ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯ 'ನಾನು', 'ಈಗ' ಇರುವ ವರ್ತಮಾನವನ್ನಷ್ಟೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಭೂತಕಾಲವನ್ನೂ ಎಳೆದುತರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಭೂತಕಾಲದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ನಾನು' ಸಹ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ 'ನಾನು' ಎನ್ನುವುದು ಈ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದಾಚೆ ಇರುವ ಅಸ್ತಿತ್ವವಾಗಲು ಅಂತಹ ಅಸ್ತಿತ್ವದೆಡೆಗೆ ಎಳೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಭವಿಷ್ಯ ಎನ್ನುವುದೂ "ಇದ್ದಿರುವಿಕೆ, (ಭೂತ) ತನಗಾಗಿ-ತಾನು (ವರ್ತಮಾನ) ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಾಧ್ಯತೆ (ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಭವಿಷ್ಯ) ಇವುಗಳ ಸಮನ್ವಯವಾಗುವ ಒಂದು ಆದರ್ಶಬಿಂದು. ಇಲ್ಲಿ ಇದು ತನ್ನಲ್ಲಿ-ತಾನಿನಲ್ಲಿರುವ ತನಗಾಗಿ-ತಾನಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ತಾನು' ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆಯಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ"[10]

ಕಾಲತತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾರ್ತ್ರ್‌ನ ವಿಚಾರಗಳು ಮೂಲತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೇಲೆ ಆಧಾರಿತವಾಗಿವೆ. 'ಘಟನೆಗಳ ಅಥವಾ ಕ್ಷಣಗಳ ಅನುಕ್ರಮತೆಯೇ ಕಾಲ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸಾರ್ತ್ರ್ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ತನ್ನ ಕಾಲತತ್ವದ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬರಿ 'ಅಕಾಲತತ್ವ'ವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಸಾರ್ತ್ರ್.

ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಲ್ಲಿ, ತನಗಾಗಿ-ತಾನಿನ ವಿರುದ್ಧವಿರುವ ತನ್ನಲ್ಲಿ-ತಾನಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ, ಕಾರಣದಿಂದ ಕಾಲ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಈ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ತನಗಾಗಿ-ತಾನು, ತನ್ನ ಸ್ವ ಅತಿಕ್ರಮಣದಿಂದಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪಥದಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಲು ತನಗಾಗಿ-ತಾನು ತನ್ನನ್ನೇ ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿದಾಗ ಕಾಲ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಕಾಲತತ್ವದ ಒಂದು ರೂಪದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಕಾಲತತ್ವ ಅದನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ತನಗಾಗಿ-ತಾನು ಅದನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವ"[11] ಒಂದು ಎಕ್ಸ್‌ಟ್ಯಾಸಿಸ್,* ಒಂದು "ತನ್ನಲ್ಲಿ-ತಾನಿರುವ ಶೂನ್ಯತೆ" ಆಗುತ್ತದೆ.

ಈ ರೀತಿ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಕಾಲ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಕಾಲತತ್ವದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೊಂದು ಕ್ಷಿಪಣಿ ಪಥ (trajectory) ಎನ್ನಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ನಿರೀಕ್ಷೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಅಂತರ್ನಿಹಿತವಾಗಿರುವಂತಹ ಕ್ಷಿಪಣಿ ಪಥದಂತೆ ಜೀವನ ನಡೆಸದೇ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ಷಿಪಣಿ ಪಥ ಬಿದ್ದುಹೋಗುತ್ತದೆ......ಹಾಗೂ ಅಕಾಲತತ್ವದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲಿರುವ ಶೂನ್ಯತೆಯು ಪದರಿನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.[12] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಸಾರ್ತ್ರ್.

ಟಿಪ್ಪಣಿ

(1) ಬೀಯಿಂಗ್ ಎಂಡ್ ನಥಿಂಗ್‌ನೆಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಉಧೃತ : ಪುಟ 109.
(2) ಬೀಯಿಂಗ್ ಎಂಡ್ ನಥಿಂಗ್‌ನೆಸ್ : ಪುಟ 110.
(3) ಬೀಯಿಂಗ್ ಎಂಡ್ ನಥಿಂಗ್‌ನೆಸ್ : ಪುಟ 114.
(4) 'ಟ್ರ್ಯಾಕಿಮ್ವೆ' ನಲ್ಲಿ
(5) ಬೀಯಿಂಗ್ ಎಂಡ್ ನಥಿಂಗ್‌ನೆಸ್ : ಪುಟ 121.
(6) ಬೀಯಿಂಗ್ ಎಂಡ್ ನಥಿಂಗ್‌ನೆಸ್ : ಪುಟ 123.
(7) ಬೀಯಿಂಗ್ ಎಂಡ್ ನಥಿಂಗ್‌ನೆಸ್ : ಪುಟ 123.
(8) ಬೀಯಿಂಗ್ ಎಂಡ್ ನಥಿಂಗ್‌ನೆಸ್ : ಪುಟ 123.
(9) ಬೀಯಿಂಗ್ ಎಂಡ್ ನಥಿಂಗ್‌ನೆಸ್ : ಪುಟ 215.
(10) ಬೀಯಿಂಗ್ ಎಂಡ್ ನಥಿಂಗ್‌ನೆಸ್ : ಪುಟ 128.
(11) ಬೀಯಿಂಗ್ ಎಂಡ್ ನಥಿಂಗ್‌ನೆಸ್ : ಪುಟ 215.
(12) ಬೀಯಿಂಗ್ ಎಂಡ್ ನಥಿಂಗ್‌ನೆಸ್ : ಪುಟ 216.

---

* Ekstasis : ಗ್ರೀಕ್ ಶಬ್ದ. ಇದನ್ನು "ಆಚೆ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ" ಎಂದು ರೂಪಾಂತರಿಸಬಹುದು.

ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾನೂನು ಏನು? ಏಕೆ?

ಎಂ. ಗುರುನಾಥ

ಮಾನವನ ಇಂದಿನ ನಡವಳಿಕೆಯು ಅವನ ಹಿಂದಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ, ಮುಂದಿನ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನೂ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವು ಇಂದಿನ ಕಾನೂನುಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾನವನ ಜೀವನಸ್ಥಿತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ

ಆದಿ ಮಾನವನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಗುಲಾಮನಾಗಿದ್ದನೆಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಗುಡುಗು, ಮಿಂಚು, ಬೆಂಕಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಹೆದರಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಉಂಟು. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿತ್ತು; ಇದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಅವನ ಜೀವನಮಟ್ಟವೂ ಬಹಳ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿದ್ದಿತು. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಯಾವ ಕಾನೂನೂ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರಲಿಲ್ಲ.

ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಬೆಳೆದಂತೆ ಅವನ ಜೀವನ ರೀತಿಯೂ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿತು. ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡನಂತರ, ಮಾನವನು ಕುಟುಂಬಜೀವಿಯಾಗಿ ಬಾಳುವುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಅವನ ನಡವಳಿಕೆಯು ಕುಟುಂಬದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು ಮತ್ತು ಕುಟುಂಬದ ನಿಯಮಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು.

ಮುಂದಿನ ಹಂತ ಮಾನವನು ಸಂಘಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಘ ಅಥವಾ ಗುಂಪು ಮಾನವನ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅಂಶಗಳೆಂದರೆ ರಾಜ್ಯ ಅಥವಾ ದೇಶಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯವು (ಸಮಾಜ) ಮಾನವನ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಾನೂನುಗಳಿಂದ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿರುವುದು. ಇಂದು ರಾಜ್ಯಗಳ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ರಾಜ್ಯದ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾನೂನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಮಾನವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ, ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಜೀವನ ಮತ್ತು

ಕಾರ್ಯರಂಗ ವಿಕಸಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಳ್ಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಭಾವ (The Expansionist Tendency) ಈ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ನಡೆಸುವ ರೀತಿಯೇ ಪರಿಶೋಧಿಸುವ ಕ್ರಮ. (The Exploring Tendency). ಇವರ ಪರಿಣಾಮವೇನೆಂದರೆ ಪರಿಶೋಧನೆಯನ್ನು ಸ್ವಪ್ರಯೋಜನಕ್ಕಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. (The Tendency to Exploit). ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ಚಿಕ್ಕದಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಮಾನವನ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಯು ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ಅವನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಿಕಸನ, ವಿಕಸನಕ್ಕೆ ಪರಿಶೋಧನೆ, ಪರಿಶೋಧನೆಯನ್ನು ಸ್ವಹಿತಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಮನೋಭಾವ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ನೀಡಬಹುದು : ಹಲವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯರಂಗಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ವಿದೇಶಯಾತ್ರೆ ಹೊರಟು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಸಾಹತುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಆ ದೇಶಗಳನ್ನು ಶೋಷಿಸಿ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮಾಡಿದರು. ಇದೆಲ್ಲದರ ಫಲವಾಗಿ ಮಾನವನ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಯಿತು ; ವರ್ಣಭೇದ ನೀತಿಯು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಯಿತು, ಇದಕ್ಕೆ ಇಂದಿನ ಸಮಾಜವು ಒಂದು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಧನೆ ಒಡ್ಡಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

ಸಮುದ್ರವು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯಾಣಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈಗಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಸಮುದ್ರದ ತಳದಲ್ಲಿರುವ ಅಪಾರ ಅಮೂಲ್ಯ ಲೋಹಗಳ ಮತ್ತು ಖನಿಜಗಳ ಸಂಪತ್ತು ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಇದರ ಉಪಯೋಗ ಹೇಗೆ ಆಗಬೇಕೆಂಬುದು ಮತ್ತು ಇದರ ಮೇಲಿನ ಹಕ್ಕು ಯಾರಿಗೆ ಎಂಬುದು ಇಂದಿನ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗದೆ.

ತಾಂತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ಇಂದು ಮಾನವನು ಚಂದ್ರಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯಾಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕೃತಕ ಉಪಗ್ರಹಗಳು, ಅಂತರಿಕ್ಷ ನೌಕೆಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ನಾವು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಕೆಲವು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಈ ಸಾಧನೆಯು ಇತರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಮೇಲೂ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವಂತಹವು. ಇದರಿಂದ ಬಾಹ್ಯಾಂತರಿಕ್ಷದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಯಾವ ರೀತಿ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ.

ಔದ್ಯಮೀಕರಣ, ವಾಹನಗಳ ಓಡಾಟ, ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಚಾರ, ಪ್ರಪಂಚದ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯು ಹೆಚ್ಚಳ, ಇವುಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ವಾತಾವರಣದ ಭೂ, ವಾಯು, ನೀರು ಮಲಿನವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಒಡ್ಡಿದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಸೇನಾಶಕ್ತಿ, ಅಣುಶಕ್ತಿ, ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳ ಪೈಪೋಟಿ, ಮಾನವನ ಮೂರ್ಖತನವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದೆ ಮತ್ತು ಇವುಗಳ ಬಳಕೆ ಒಂದು ಸವಾಲನ್ನು ಒಡ್ಡಿದೆ. ಖ್ಯಾತ ತಜ್ಞರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಈಗ ಎಲ್ಲಾ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸೇನಾಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯಮೇಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಜೀವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಲು ಆಗುವುದು ಒಂದೇ ಒಂದು ಬಾರಿ. ಇನ್ನೊಂದು ಬಾರಿ ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಲು ಏನೂ ಇರುವುದೇ ಇಲ್ಲವಾದರೂ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳ ಉಗ್ರಾಣವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿರುವುದು ಮೂರ್ಖತನವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಈಗ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಂಚಾರ ಸುಲಭವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು, ವಿಮಾನ ಅಪಹರಣ, ಕಳ್ಳಸಾಗಾಣಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಹೊಸ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿವೆ.

ಕಾನೂನಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆ

ಮಾನವನ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿಯಮಿಸಲು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಇಂದಿನ ತರಹದ ಕಾನೂನುಗಳು ಇರಲಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜವು ಬೆಳೆದಂತೆ ರಾಜ್ಯಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು, ರಾಜ್ಯಗಳು ಕಾನೂನನ್ನು ಮಾಡಿ ಮನುಷ್ಯನ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿಯಮಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಕಾನೂನಿನ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯನ್ನು ರಾಜ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ತಡೆಯಬಹುದು. ಈ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ರಾಜ್ಯಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವದ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾನವನ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ''ಕಾನೂನು'' ಎನ್ನಬಹುದು.

ಆದರೆ ಸುಮಾರು ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಜ್ಯಗಳು ಬೆಳೆದು ಅವುಗಳೊಡನೆ ಅಂತರರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಮತ್ತು ಮಾನವನ ವ್ಯವಹಾರಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಹೊಸ ನಿಯಮಗಳು ಬೆಳೆದಿವೆ. ಅದನ್ನು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾನೂನು ಎನ್ನುವರು.

ಸುಮಾರು ಹದಿನಾರು ಮತ್ತು ಹದಿನೇಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾನೂನು ಬರಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ನಡುವಿನ ವ್ಯವಹಾರ ಮತ್ತು ಕೆಲವು ರಾಯಭಾರಿಗಳ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುತ್ತಿತ್ತು.

ಆದರೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಮೊದಲನೆ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಮಹಾಯುದ್ಧಗಳನಂತರ ಪ್ರಪಂಚದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಹಾಗೂ ಈಗ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿರುವ ದೇಶಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪರದೇಶಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಾಣಿಸಲು ಆಗದೇ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ

ರುವುದು ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡಿರುವ ಹಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಇಂದಿನ ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾನೂನು ಒಂದು ಸಮಾಧಾನ ನೀಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು, ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾನೂನಿನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ದಿನದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ, ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸುವುದೇ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾನೂನು. ಎಂದರೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಲಾರದು. ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮಾನವನ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾನೂನು ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದರೆ ಎಲ್ಲರ ಒಮ್ಮತ ಮತ್ತು ಸಹಕಾರ ಅಗತ್ಯ.

"ಉದಾರ ಚರಿತಾನಾಂತು ವಸುಧೈವ ಕುಟುಂಬಕಂ"

ಇಮ್ಮಡಿ ಹರಿಹರ ಹಾಗೂ ಇಮ್ಮಡಿ ದೇವರಾಯ–ಕೊನೆಯ ವರ್ಷಗಳು

ಬಿ. ವಸಂತ ಶೆಟ್ಟಿ

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ, ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನಾಳಿದ ಸಂಗಮ ವಂಶದ ದೊರೆ ಇಮ್ಮಡಿ ಹರಿಹರನ ಮರಣ ಯಾವಾಗ ಸಂಭವಿಸಿತೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದು, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಶೋಧಿಸಲಾದ ಒಂದು ಶಾಸನವು ಬೀರುವ ಹೊಸ ಬೆಳಕಿನಡಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಅರಸು ಇಮ್ಮಡಿದೇವರಾಯನ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದು, 1446 ರಲ್ಲೇ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನು ಪಟ್ಟವೇರಿದ್ದರೂ 1447 ರಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಇಮ್ಮಡಿ ದೇವರಾಯನೇ ರಾಜನೆಂದು ತಿಳಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಹೊಸ ಶಾಸನವು, ಈ ರಾಜನ ಬಗ್ಗೆ ನೀಡುವ ಹೊಸ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬುಕ್ಕರಾಯನನಂತರ ಪಟ್ಟವೇರಿದ ಇಮ್ಮಡಿ ಹರಿಹರನು 1399ರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮರಣ ಹೊಂದಿದನೆಂಬುದಾಗಿ ರಾಬರ್ಟ್ ಸ್ಯುಯೆಲ್ ಬರೆದಿದ್ದು, ನಂತರದ ಹರಿಹರನ ಶಾಸನಗಳಿಂದಾಗಿ ಅದು ಸುಳ್ಳಾಯಿತು. ಅವನು ಕ್ರಿ. ಶ. 1404ರಲ್ಲಿ ಮರಣಹೊಂದಿದನೆಂದೂ ಅನಂತರ ಅವನ ಮಕ್ಕಳಾದ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ, ಇಮ್ಮಡಿ ಬುಕ್ಕ ಹಾಗೂ ಒಂದನೆಯ ದೇವರಾಯ ಇವರಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಾಸನಕ್ಕಾಗಿ ಕಚ್ಚಾಟ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದೂ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 1404ರಲ್ಲಿ ಇಮ್ಮಡಿ ಹರಿಹರನು ತೀರಿಕೊಂಡನೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮತವಿದ್ದರೂ, ಮರಣ ಹೊಂದಿದ ದಿನದ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಅವನು ತಾರಣನಾಮ ಸಂವತ್ಸರದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ. ಶ. 1404ರ ಆಗಸ್ಟ್ 31 ರಂದು—ಭಾನುವಾರ ವಿಧಿವಶನಾದನೆಂದು ಬಿ. ಎಲ್. ರೈಸ್ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ, ಡಾ|| ಎನ್. ವೆಂಕಟ್ರಮಣಯ್ಯನವರು ಇಮ್ಮಡಿ ಹರಿಹರನು ಕ್ರಿ. ಶ. 1403ರ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಅಸ್ವಸ್ಥನಾಗಿ 1404ರ ಆಗಸ್ಟ್ 16 ರಂದು ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥನಾದನೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದರು.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡದ ಕುಂದಾಪುರದಲ್ಲಿ ಅಸಿಸ್ಟೆಂಟ್ ಕಮಿಷನರ್‌ರವರ ಬಂಗಲೆಯ ಸಮೀಪ ದೊರೆತಿದ್ದು ಈಗ ಆಫೀಸಿನಲ್ಲಿರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಒಂದು ಶಾಸನ

ವನ್ನು ಡಾ॥ ಪಿ. ಗುರುರಾಜಭಟ್ಟರು ಹಾಗೂ ನಾನು ಅಚ್ಚು ತೆಗೆದು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದೆವು ಈ ಶಾಸನವು ಒಂದನೆ ದೇವರಾಯನ ಕಾಲದ್ದಾಗಿದ್ದು 1413ರಲ್ಲಿ ಬರೆದದ್ದಾಗಿದೆ. ಇಮ್ಮಡಿ ಹರಿಹರನು ವಿಜಯನಗರಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ರಾಜಾಧಿರಾಜ ತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ದಾನವನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದು ಈ ಶಾಸನದ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಶಿಲಾಲೇಖದಿಂದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದಂತೆ 1404ರಲ್ಲಿ ಹರಿಹರನು ತೀರಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ, ಅವನು 1413ರಲ್ಲೂ ಬದುಕಿದ್ದನೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹರಿಹರನು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಅವನ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಾಸನಕ್ಕಾಗಿ ಕಚ್ಚಾಟ ನಡೆದಿತ್ತೆಂಬುದು ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. 1399ರ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಹರಿಹರನು ಬಹಳ ಮುದುಕನಾಗಿದ್ದ ನೆಂಬುದಾಗಿ ರಾಬರ್ಟ್ ಸ್ಯುಯೆಲ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವಯಸ್ಸಾಗಿದ್ದುದ ರಿಂದಲೂ, ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಾಸನಕ್ಕಾಗಿ ತಿಕ್ಕಾಟ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ್ದರಿಂದಲೂ, ಹರಿ ಹರನು ಸಿಂಹಾಸನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ವಿಶ್ರಾಂತಿಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು.

ಸಂಗಮ ವಂಶದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ದೊರೆ ಇಮ್ಮಡಿ ದೇವರಾಯನು 1446ರಲ್ಲಿ ಮರಣ ಹೊಂದಿದನೆಂದೂ ತರುವಾಯ ಅವನ ಜ್ಯೇಷ್ಠ ಪುತ್ರ ವಿಜಯರಾಯನು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಯಾದನೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿತ್ತಾದರೂ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ಈಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. 1442ರ ನವೆಂಬರ್ ಮತ್ತು ಏಪ್ರಿಲ್ 1443ರ ಮಧ್ಯೆ ಇಮ್ಮಡಿ ದೇವರಾಯನನ್ನು ವಿಷವುಣಿಸಿ ಕೊಲ್ಲುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅವನ ತಮ್ಮ ನಿಂದಲೇ ನಡೆಯಿತು. ಇದಾದ ಕೆಲವು ತಿಂಗಳನಂತರ ದೇವರಾಯನು ತೀರಿಕೊಂಡ ನೆಂದು ನುನಿಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಬ್ದುಲ್ ರಜಾಕ್ ತಾನು 1443ರ ಡಿಸೆಂಬರ್‌ನಲ್ಲಿ ದೇವರಾಯನನ್ನು ಕಂಡೆನೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ರಾಬರ್ಟ್ ಸ್ಯುಯೆಲ್‌ರು 1444ರ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ದೇವರಾಯನು ತೀರಿಕೊಂಡಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ರಾಜನ ನಂತರದ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಸುಳ್ಳಾಗಿದೆ. 1444 ಹಾಗೂ 1449ರ ಮಧ್ಯೆ ಮುಮ್ಮಡಿ ದೇವರಾಯನು ಆಳಿರಬೇಕೆಂಬ ಊಹೆಯೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ.

ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಾನು ಡಾ॥ ಪಿ. ಗುರುರಾಜಭಟ್ಟರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚು ತೆಗೆದು ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ ಇಮ್ಮಡಿ ದೇವರಾಯನ ಒಂದು ಹೊಸ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ರಾಜಬಿರುದುಗಳನ್ನೀಯಲಾಗಿದ್ದು, ಇದು 1447ರಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ. 1449ರ ಬಾರಕೂರಿನ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಇಮ್ಮಡಿ ದೇವರಾಯನಿಗೆ ಬಂದಂತಹ ಕಂಟಕ ನಿಷ್ಕಂಟಕವಾಗಿ ಸಕಲ ಸಾಂಬ್ರಾಜ್ಯವಾಗಿ ಆಯುಷ್ಯಾಭಿವೃದ್ಧಿಯಾಗಬೇಕೆಂದು ದಾನಬಿಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ನಮೂದಿಸಿರುವುದನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಡಾ॥ ಕೆ. ವಿ. ರಮೇಶ್‌ರವರು ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವನು ವಿಷಪ್ರಯೋಗ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ್ದು)ದಿಂದಾಗಿ ನರಳುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ನಮಗೆ ದೊರೆತ ತಡವಸೆಯ 1447ರ ಶಾಸನವೂ ಇದನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತಿದೆ. ಮುಮ್ಮಡಿ

ದೇವರಾಯ ಮಹಾರಾಯ ಒಡೆಯರು ಆಳುವಾಗ ಬಾರಕೂರ ರೂಪಣ ಒಡೆಯರು ಕಡವಸೆಯ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಗಂಗಾಧರ ಪುರಿ ಶ್ರೀಪಾದಂಗಳಿಗೆ 50 ಕಾಟಿ ಗದ್ಯಾಣಗಳನ್ನು ದಾನವಾಗಿತ್ತು ಆ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಐವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇಮ್ಮಡಿ ದೇವರಾಯನಿಗೆ ನಿರೋಗ ಶತಾಯುಷ್ಯವಾಗಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಬರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ವಿವರ ಇಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ರೋಗ ಇಲ್ಲವಾಗಬೇಕೆಂದು ಈ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಇಮ್ಮಡಿ ದೇವರಾಯನು ಖಾಹಿಲೆಯಿಂದ (ವಿಷಪ್ರಯೋಗದಿಂದಾಗಿ ?) ನರಳುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ದೊರೆತ 1447ರ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಅವನ ಹೆಸರು ಸಂಪೂರ್ಣ ರಾಜ ಬಿರುದುಗಳೊಂದಿಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆಯೆಂಬುದು, ಇಮ್ಮಡಿದೇವರಾಯನು ಆಡಳಿತ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೊರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ನನ್ನ ಉತ್ತರ

ಎ. ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲರಾವ್

ಬಾಳಬಾವಿಯ ಆಳ ನೋಡುವ ಬಯಕೆಯಲ್ಲಿ
ಶಿಖ-ನಖಾಂತ ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆಗೆ ತೊಡಗಿದ್ದೇನೆ.
ಬೆಟ್ಟಗಳ ಹಾದು, ಕಣಿವೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಾರಿ, ಖುಷಿಪಟ್ಟು
ಕೈಬೀಸಿ–ಬಿಡು ಬೀಸಾಗಿ ಸಾಗಿದ್ದೇನೆ.
ಬಾಲ್ಯಾಲವಾಲ ರೋಮಾಳಿ ಲತೆಯ ತಾಯ ಬೇರನೆ
ತಡಕಿ ಹುಡುಕಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ.
ಅವರೋಹಣ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹಾದಿ ಸವೆಸಿದ್ದೇನೆ.

ಪಚ್ಚ ಹಸಿಹುಲ್ಲಮೇಲೆ ಬೆಚ್ಚನೆ ಮಲಗಿ ಉಬ್ಬಿ
ಪುಲಕಿತನಾಗಿ ಮೊರೆದಿದ್ದೇನೆ
ಉಕ್ಕಿ ಚಿಮ್ಮುವ ಹರ್ಷದೊರತೆಯ ತಡೆ–
ಯದೆ ಹೀರಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ.
ವಕ್ರವಿನ್ಯಾಸದಲಿ ಸುತ್ತಿ ಸುಳಿಯುವ ಕಂಡ–
ಹಾದಿಯಲಿ ಧಿಗ್ಗನೆ ನುಗ್ಗಿದ್ದೇನೆ.
ಉಕ್ಕಿ ಬರುವ ಬಯಕೆ ಹಾಲನ್ನೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲೆ
ಸುರಿದು ಕಂಗೆಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ.
ಸೋತು, ಮುದುಡಿ, ಮುಸುಕು ಹೊದ್ದು ಮಲಗಿದ್ದೇನೆ.
–ಆದರೂ
ಹೆಡೆಯೆತ್ತಲಾರದ ಅಭಿಮಾನ ಫಣಿಯು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟು
ಬುಸುಗುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಇದ್ದೇನೆ.
ಬದುಕ ಬಗೆದಾಯ್ತೆ? ಬಾವಿಯ ಆಳ ದಕ್ಕಿತೆ?
ಎಂದು ಕೆಣಕು ನುಡಿವ ಸೃಷ್ಟಿಯಮ್ಮನ ಕಂಡು
ಕೋಪದಲಿ ಕುದಿದಿದ್ದೇನೆ
"ನಾ ಬಗೆದದ್ದೆ ಬದುಕು, ಕಂಡದ್ದೆ ಆಳ"
ಎಂದು ಕಿಡಿಗುಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ.
ಆಕೆಯ ಮಂದಹಾಸದ ಮರುಪ್ರಶ್ನೆಗಳು
ಕೇಳಿಸದ ಜಾಣ ಕಿವುಡ ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ರೂಪಕ (Metaphor)

ಕೃಷ್ಣ ಪರಮೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟ

[ಸಾರಾಂಶ - ಪ್ರಬಂಧದ ಮೊದಲಭಾಗದಲ್ಲಿ ರೂಪಕದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ, ಪ್ರಭೇದಗಳ, ಗುಣಗಳ ವಿವರಣೆಯಿದೆ. ಎರಡನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಕವಿಗಳ ಆಯ್ದ ಕಾವ್ಯಭಾಗದಿಂದ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆಯ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಅವುಗಳ ಅಂಕಿ-ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ ಮೂರನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಮೊದಲೆರಡು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿಯ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಧೋರಣೆ, ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಮತ್ತು ರೂಪಕದ ಬಳಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿವರಣೆ ಇದೆ].

I

ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಪ್ರತಿಶಬ್ದಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅರ್ಥಗುಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಕಮಲ' ಎಂಬುದು ಭೌತತ್ವ, ನಿರ್ಜೀವತ್ವ, ಮೃದುತ್ವ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟಬಣ್ಣ, ಆಕಾರ – ಈ ಅರ್ಥಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. 'ಗಾಳಿ' ಎಂಬುದು ಅಮೂರ್ತತೆ, ಚಲನಶೀಲತೆ, ನಿರ್ಜೀವತ್ವ, ನಿರಾಕಾರ, ನಿರ್‌ಬಣ್ಣ – ಈ ಅರ್ಥಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗುಣಗಳಿರುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತಂದು ಒಂದರ ಸಾಹಚರ್ಯದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಶಬ್ದವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದೇ ರೂಪಕ. ಮುಖಕಮಲ, ಗಾಳಿಗೂಳಿ ; ಹೂವು ನಕ್ಕಿತು, ಅರಳುವುದು ಗೀತದುರುಳು ; ಕತ್ತಲೆಯ ಹಿಂಡು, ಉರಿಯುನುಗಿ – ಇವು ರೂಪಕಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಾಮಪದ + ನಾಮಪದದಿಂದಾದವುಗಳು ; ಇದೊಂದು ಜಾತಿ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಒಳಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಎರಡೂ ನಾಮಪದಗಳು ಮೂರ್ತ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು (ಉದಾ—ಮುಖಕಮಲ, ಕಡಲಕೊಪ್ಪರಿಗೆ) ಅಥವಾ ಅವು ಅಮೂರ್ತ + ಮೂರ್ತವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. (ಉದಾ—ಜೀವನದಹೊಳೆ, ಕರುಣರಸ). ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ನಾಲ್ಕು ನಾಮಪದ + ಕ್ರಿಯಾಪದದಿಂದಾದವುಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಮಪದ ಕರ್ತೃವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಇದು ರೂಪಕದ ಎರಡನೇ ಜಾತಿ. ಕೊನೆಯೆರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾಮಪದ ಕರ್ಮವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಇದು ರೂಪಕದ ಮೂರನೇ

ಜಾತಿ. 'ನಾದದಲಿ ಜಾಲಿಸಿದಳು' 'ರಾಗದಿಂದ ಉರಿವೇಳು' ಮುಂತಾಗ ರೂಪಕಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಮೂರನೆಯ ಜಾತಿಗೇ ಸೇರಿಸಬಹುದು. ರೂಪಕದ ಈ ಮೂರು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ರೂಪಕ–I, ರೂಪಕ–II ಹಾಗೂ ರೂಪಕ–III ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯದಿಂದ ಹೊಸ ಅರ್ಥವೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಷ್ಟೇ ರೂಪಕದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕರಣವೇ ಮಾಡಬಲ್ಲುದು. ಆದರೆ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪ್ರತೀತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಒಟ್ಟಿನ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಿಲ್ಲದೇ ಅದು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ರೂಪಕ ಸತ್ತುಹೋಗಿದೆಯೆಂದರ್ಥ. ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಲ್ಲೆದೆ, ಕಡ್ಡಿಪೈಲ್ವಾನ್ – ಮುಂತಾದವು ಸತ್ತುಹೋದ ರೂಪಕಗಳು ಅಥವಾ ಅವು ರೂಪಕಗಳಲ್ಲ.

ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಅರ್ಥಗುಣಗಳಿರುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತರುವುದು ರೂಪಕದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾದರೂ ಹೀಗೆ ಸೇರುವ ಶಬ್ದಗಳು ಯಾವುದೇ ಶಬ್ದಗಳಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮರಗಾಳಿ, ಕಮಲನದಿ, ಭಕ್ತಿದೇಹ, ಕತ್ತಲೆಬೆಳಕು ಮುಂತಾದ ರೂಪಕಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ರೂಪಕದ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಚ್ಛಂದತೆಯಿಲ್ಲ ; ಅದರ ಹಿಂದೆ ನಿಯಮವೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅರ್ಥಾತ್ ಅದು ನಿಯಮಾನುಬದ್ಧ (rule guided). ಕೆಲವು ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನಿಯಮ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧರೂಪಕವೊಂದರ ಮಾದರಿಯಮೇಲೆ ಇತರ ರೂಪಕಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ಹೆಂಗಸೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ರೂಪಕವನ್ನಾಧರಿಸಿ, ಅಥವಾ ಇಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಲತಾನಟಿ, ಬಳ್ಳಿಮುಗುದೆ, ಲತಾಸುಹಾಸಿನಿ ಇತ್ಯಾದಿ ರೂಪಕಗಳು ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಹಾಗೂ ಜೀವಾರೋಪಣೆಮಾಡಿದ ರಸೋಲ್ಲಾಸಿನಿ, ಕೋಮಲೆ, ಚದುರೆ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೊಸ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲ ; ಹೊಸ ರೂಪ ಪಡೆದ ಹಳೆಯ ರೂಪಕಗಳು.

ಕೆಲವು ರೂಪಕಗಳು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಮತ್ತೆಮತ್ತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳದೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಉದ್ದೀಪ್ತ (elevated) ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೂಪಕಗಳೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಮುಖಕಮಲ, ಭಕ್ತಿರಸ, ಅಮೃತಫಲ ಮೊದಲಾದವು ಇಂತಹ ರೂಪಕಗಳು. ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಇವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೊಡುಗೆಗಳು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಸತನವಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ

ಹೇಳಿದ ಲತಾನಟಿ, ಬಳ್ಳಿಮುಗುದೆ ಮುಂತಾದ ರೂಪಕಗಳನ್ನೂ ಇದೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೂಪಕವರ್ಗಕ್ಕೇ ಸೇರಿಸಬಹುದು.

ರೂಪಕದ ಬಳಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೆ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕಲ್ಲೆದೆ' 'ಸೋವು ತಿನ್ನುತ್ತಿದೆ' ಇವು ಮೂಲತಃ ರೂಪಕಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವು ರೂಪಕ ಗುಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಬ್ದದಂತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೇ ಹೇಳಿದೆ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಯುವಾಗ ಶಬ್ದಕೋಶ, ವ್ಯಾಕರಣಗಳನ್ನು ಕಲಿತಂತೆ ರೂಪಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದನ್ನು ಕಲಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿತೊಡನೆ ರೂಪಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಾಗಲೀ ಅದನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಾಗಲೀ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ತರ್ಕಜ್ಞಾನ ಹುಟ್ಟುವುದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿತ ಅನಂತರದಲ್ಲಿಯೇ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅನುಭವದ ಬಲದಿಂದ (ಇಂದ್ರಿಯಾನುಭವವೇ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಅರ್ಥವಲ್ಲ) ಸಿದ್ಧಿಸುವ ತರ್ಕಜ್ಞಾನ ರೂಪಕಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಅಗತ್ಯ. ಹಾಗೆಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ತರ್ಕಜ್ಞಾನ ಲಭಿಸಿದ ಕೂಡಲೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ರೂಪಕದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಬಂದಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರೂಪಕದ ಸೃಷ್ಟಿ-ಹಾಗೂ ಗ್ರಹಣಕ್ಕಿಂತ ಉಪಮೆಯ ಸೃಷ್ಟಿ, ಅರ್ಥಗ್ರಹಣ ಮೊದಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ಹಾಗೆ' 'ಅಂತೆ' ಮುಂತಾದ ಶಬ್ದಗಳ ಬಳಕೆಯೂ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಅಕ್ಕಿ ಮಲ್ಲಿಗೆಹೂವಿನ ಹಾಗೆ ಇದೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಕೇಳಿರಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಅಕ್ಕಿಮಲ್ಲಿಗೆಹೂವು' ಅಥವಾ 'ಮಲ್ಲಿಗೆಹೂವಿನಕ್ಕಿ' ಎಂದು ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಕೇಳಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅದು ಕೇವಲ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಲ್ಲ; ಅದೊಂದು ಆಧಿಭಾಷಿಕ (metalingual) ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ.

ರೂಪಕಗಳು ಕೇವಲ ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಅಂಗವಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಪುರಾವೆಗಳನ್ನೊದಗಿಸಬಹುದು. ರೂಪಕಗಳು ಒಂದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲ ಭಾಷಾ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತೀತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಗೆ (ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರೂಪಗಳು (native equivalents) ಇರುವುದೂ ಸಾಧ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಕಮಲಮುಖಿ', 'ಅಗ್ನಿಪ್ರವಾಹ'-ಎಂಬಿವು ಸಂಸ್ಕೃತಶಬ್ದಗಳಿಂದಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ರೂಪಕಗಳು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾನವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತೀತಿಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ತಾವರೆಮೊಗ', 'ಬೆಂಕಿಹೊಳೆ',-ಎಂಬ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರೂಪಗಳೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ರೂಪಕ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊರಗೆ ಇಷ್ಟೇ ಅನುಭವ

ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಲಾರದೆಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಅರಿವಿನ ಸೆರಗು ಜಾರಿತು' ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ರೂಪಕವನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ರೂಪಕ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಘಟಕ ಎನ್ನಬಹುದು.

II

ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ರೂಪಕದ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು (ಈ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ) ವಾಕ್ಯ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಸಾಲುಗಳ ಆಯ್ಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸೂತ್ರವನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈ ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಕೋಷ್ಟಕದ ಕಾಲಮ್ಮುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕವಿಯ ಹೆಸರು, ಕಾವ್ಯದ ಹೆಸರು, ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಕಾವ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿಯ ಒಟ್ಟೂ ವಾಕ್ಯಸಂಖ್ಯೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿಯ ರೂಪಕಗಳ ಒಟ್ಟೂಸಂಖ್ಯೆ, ರೂಪಕದ ಪ್ರತಿಶತಪ್ರಮಾಣ, ಹಾಗೂ ರೂಪಕದ ಮೂರೂ ಪ್ರಭೇದಗಳ (ಈ ಹಿಂದೆ ಹೆಸರಿಸಿದ ರೂಪಕ I, ರೂಪಕ II ಹಾಗೂ ರೂಪಕ-III) ಸಂಖ್ಯೆ—ಇವುಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಅಂಕಿಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಆಯಾ ಕವಿಗಳ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆಯ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು.

ಕವಿ	ಕಾವ್ಯ	ವಾಕ್ಯ ಸಂಖ್ಯೆ	ರೂಪಕ ಸಂಖ್ಯೆ	ರೂಪಕ %	ರೂಪಕ I ಸಂಖ್ಯೆ	ರೂಪಕ II ಸಂಖ್ಯೆ	ರೂಪಕ III ಸಂಖ್ಯೆ
1	2	3	4	5	6	7	8
1. ಪಂಪ	ಆದಿಪುರಾಣ	51	37	72.55	23	9	5
	ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ	150	43	28.66	21	18	4
				ಸರಾಸರಿ 40.00			
2. ದಾಸಿಮಯ್ಯ	ವಚನಗಳು	100	2	2.00	1	1	0
3. ಮಡಿವಾಳಯ್ಯ	,,	150	11	7.33	6	2	3
4. ಬಸವಣ್ಣ	,,	91	10	11.00	6	1	3
5. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು	,,	94	11	11.61	3	4	4
6. ಹರಿಹರ	ಬಸವರಾಜದೇವ ರಗಳೆ	100	16	16.00	9	2	5
7. ರಾಘವಾಂಕ	ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ	60	25	41.66	12	11	2

1		2	3	4	5	6	7	8
8.	ಚಾಮರಸ	ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ	40	8	20.00	4	1	3
9.	ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ	ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತ ಕಥಾಮಂಜರಿ	150	106	70.66	75	21	10
10.	ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ	ಜೈಮಿನಿ ಭಾರತ	50	11	22.00	9	1	1
11.	ಕುವೆಂಪು	ಪಕ್ಷಿಕಾಶಿ	79	64	80.00	47	15	2
12.	ಬೇಂದ್ರೆ	ನಾದಲೀಲೆ	150	126	84.00	69	49	8
13.	ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ	ದೀಪದ ಹೆಜ್ಜೆ	74	42	56.75	20	21	1
14.	ಚೆನ್ನವೀರ ಕಣವಿ	ಮಣ್ಣಿನ ಮೆರವಣಿಗೆ	105	61	58.10	33	24	4
15.	ಪುತಿನ	ಹಣತೆ	152	104	68.42	31	61	12
16.	ಗೋ. ಅಡಿಗ	ನವೋದಯ ಕವನಗಳು	72	65	90.28	27	34	4
17.	ಕೆ. ಎಸ್. ನ.	,,	150	93	60.00	54	28	11
18.	ಗೋ. ಅಡಿಗ	ನವ್ಯಕವನಗಳು	200	209	105.00	104	83	22
19.	ಕೆ. ಎಸ್. ನ.	,,	175	134	76.29	87	30	17
20.	ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ	ಗಾಂಧೀಸ್ಮರಣೆ	150	60	40.00	30	22	8

ಹಳಗನ್ನಡಕಾವ್ಯ, ವಚನಕಾವ್ಯ, ನಡುಗನ್ನಡಕಾವ್ಯ, ನವೋದಯಕಾವ್ಯ, ನವ್ಯಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ಇತ್ತೀಚಿನ ನವ್ಯೇತರ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿದೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕವಾದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನೊಡ್ಡಬಹುದಾದರೂ ಸದ್ಯ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಕೋಷ್ಟಕವನ್ನಾಧರಿಸಿ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆಯ ಪ್ರಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕೆಲವು ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಳ್ಳಬಹುದು : 1) ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಚನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಈಚಿನ ನವ್ಯೇತರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಕಗಳ ಬಳಕೆ ತೀರ ಕಡಿಮೆ ; 2) ಹಳಗನ್ನಡ ಹಾಗೂ ನಡುಗನ್ನಡಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆಯ ಪ್ರಮಾಣ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ (–ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನೊಬ್ಬ ಇಲ್ಲಿ ಅಪವಾದ–) ಹಾಗೂ ಇದು ವಚನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ ; 3) ನವೋದಯ–ನವ್ಯಕಾವ್ಯಗಳು ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ರೂಪಕವನ್ನು ಬಳಸಿವೆ ; 4) ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃ–ಕ್ರಿಯಾ ಸಂಬಂಧಿತ

ರೂಪಕಗಳ (ರೂಪಕ-II) ಬಳಕೆ ಉಳಿದ ಕಾವ್ಯವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು - (ಹಾಗೂ ವಿಶೇಷಣ–ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧಿತ ಅಥವಾ ರೂಪಕ–I ರ ಜಾತಿಯ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಸವೆದ ಅಥವಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೂಪಕಗಳು. ಉದಾ :- ಲತಾನಟಿ, ಅಮೃತದ ಹಣ್ಣು, ಹೂವಿನ ಕೈ, ಅನುಭವದ ಸವಿ) ;5) ನವ್ಯಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಕ-I ರ ಬಳಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಹೊಸದಾಗಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಂಥವುಗಳು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ 6) ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ–ಎಂಬುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇನಾದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಂಕಿ-ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.

III

ಈ ಹಿಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಂಡ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆಗೂ ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು, ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಧೋರಣೆ ಹಾಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿವಿಧಾನಗಳಿಗೂ ಇರಬಹುದಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು, ಹಾಗೂ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕಪ್ರತಿಭೆ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ವಿವೇಚಿಸಹೊರಡಬಹುದು.

ಈ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ದುಕೊಂಡದ್ದರ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು. ಕತೆ, ಕಾದಂಬರಿ, ನಾಟಕ ಮೊದಲಾದ ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು–ಗದ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ವಿವೇಚನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ 1) ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವೇಚನೆ ಕಾವ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉಳಿದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗೆ–ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಿಲ್ಪ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯಮೇಲೆ ಒತ್ತು ಕಡಿಮೆ ; 2) ಇತರ (ಗದ್ಯ) ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ. ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಈ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ನಿಜ. ಸಂವಹನದ ಜರೂರು ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಪ್ರದರ್ಶಕ್ಕಿರುವ ಅಭಾವ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ; 3) ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗದ್ಯಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಇತಿಹಾಸವಿಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆಯ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿವೇಚನೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ರೂಪಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪ್ರಬಂಧದ ಮೊದಲಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು : 1) ಆಡುಮಾತಿನಂತೆ ರೂಪಕದ ಸೃಷ್ಟಿಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಕಲಿತು ಬರುವಂಥದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ರೂಪಕ ಆಡುಮಾತಿನ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. 2) ರೂಪಕದ ಸೃಷ್ಟಿ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾದದ್ದು.

ರೂಪಕವನ್ನು ಬಳಸುವುದನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದಮೇಲೆ ಅದು ಭಾಷೆ ವ್ಯವಹಾರವಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದಾಯಿತು. ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ (ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ) ಅದರ ಬಳಕೆಯ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅರ್ಥ. ಇದರ ಅರ್ಥ ರೂಪಕದ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಸ್ವಾನುಭವ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಭೆ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡೂ ಕಾರಣ-ಅಂದರೆ ಅದರ ಸೃಷ್ಟಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಭಾಷೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಅನುಭವಗಳೆಲ್ಲವೂ ವೈಯಕ್ತಿಕವೇ. ಆದರೆ ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಶಬ್ದ ಹಾಗೂ ಈ ಶಬ್ದವನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು ಸರಳೀಕೃತ ಅನುಭವವನ್ನೇ. 'ನನಗೆ ನೋವಾಗುತ್ತಿದೆ' ಹಾಗೂ ನನ್ನನ್ನು ನೋವಿನ ಚೇಳು ಕುಟುಕುತ್ತಿದೆ' ಎಂಬ ಎರಡು ಉಕ್ತಿಗಳಿಗೂ 'ಈ ಔಷಧವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೋ' ಎಂಬುದೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ 'ನೋವಿನ ಅನುಭವ' ಅದರ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಬಳಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಥವಾ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಅನುಭವದ ಈ ಆಕಾರದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ, ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅನುಭವಗಳು ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ (ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ) ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ, ಅರ್ಥಾತ್ ಅವುಗಳ ಬಳಕೆ ನಿಷ್ಫಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆನ್ನುಂಟುಮಾಡದ ಅನುಭವಗಳ, ಅವುಗಳ ರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವ್ಯಕ್ತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾನುಭವ ಅವನಿಗೆ ಸಂವಹನವಾಗುವ ಸಂಭವವೂ ಕಡಿಮೆ. ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಕೇವಲ ಸಾಧನವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತದೆ; ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದಕೂಡಲೇ ರೂಪ ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ರೂಪಕದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಒಟ್ಟಿನ ಅರ್ಥಮಾತ್ರ ಸೂಚಿತವಾದರೆ ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂವಹನವಾದಂತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಕಮಲಮುಖ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಂದರವಾದ ಮುಖ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೀಗಾದಾಗ ರೂಪಕದ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ನಿಷ್ಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳ ಅರ್ಥಗಳೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪ್ರತೀತಿಗೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ರೂಪಕದ ಅರ್ಥ–ರೂಪಗಳೆರಡನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ. ಅಂದರೆ ರೂಪದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ಹರಿಯಬೇಕು. ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಕೇವಲ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾದಾಗ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ರೂಪ–ಅರ್ಥಗಳೇ, ಅವುಗಳ ಅನುಭವವೇ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕು. ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ಅನುಭವ ಭಾಷೆಯು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಅನುಭವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾಷೆ ಕೇವಲ ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಲುಪಬೇಕೆನ್ನುವ ಧೋರಣೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಕ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷ

ವಾಗಿ (implicity) ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಇತ್ತೀಚಿನ ನವ್ಯೇತರ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇದು-ಮುಖ್ಯವಾಗಿ.

ರೂಪಕದ ಸೃಷ್ಟಿ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಎರಡು ವಸ್ತು-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗಿರಿಸಿ ರೂಪಕ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಮುಖಸಾಗರ', 'ದೋಣಿಮುರ' – ಇತ್ಯಾದಿ ರೂಪಕಗಳಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿಯ ಎರಡೂ ವಸ್ತುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ. ಆದರೆ ರೂಪಕದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದೂ ಕಷ್ಟವೇ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬಳಕೆಯಾದ 'ಕತ್ತಲಗಾಳಿ' ಎಂಬ ರೂಪಕವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ರೂಪಕಸೃಷ್ಟಿಯು ಈ ಮಿತಿ ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಣಸಾಧ್ಯತೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ?

ಎರಡನೇ ಮತ್ತು ಮೂರನೇ ಜಾತಿಯ ರೂಪಕಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಹಿಂದೆಯೂ ನಿಯಮವೊಂದಿದ್ದರೂ ಅದು ತೀರ ಸರಳವಾದದ್ದು. ಇಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತ/ಅಮೂರ್ತ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಜೀವಾರೋಪಣ ಮಾಡುವುದರಿಂದ (ಅಥವಾ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ, ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಜೀವಿಗೆ ಅಜೀವಾರೋಪಣ ಮಾಡುವುದರಿಂದ) ರೂಪಕ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಈ ಸರಳ ನಿಯಮವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ವಿಶೇಷವಾದ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ–ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅನಗತ್ಯ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ರೂಪಕಗಳ ಬಳಕೆ ಕವಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ; ಬದಲು ಇವು ಕವಿಯ ಆಶಯ – ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ, ಅವುಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಹೇಳುವ ರೂಪಕಗಳು. ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ (ಹಾಗೂ ಹೋಲಿಸಿದಲ್ಲಿ, ಉಳಿದ ಕಾವ್ಯವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿಗಿಂತ ನವ್ಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ) ಎರಡನೇ ಜಾತಿಯ ರೂಪಕಗಳ ಬಳಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ವರ್ಗದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಪುರುಷ ಏಕವಚನದ ಅರ್ಥ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ('ನಾನು' ಎಂಬುದರ ಬಳಕೆಯ ಮೂಲಕ) ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದ್ದು, ಕಾವ್ಯದ ಅನುಭವವೆಲ್ಲ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ (individualist) ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವಾರೋಪಣಕ್ರಿಯೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಫ್ಯಾಶನ್ನಿನಂತೆ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಎರಡನೇ ಜಾತಿಯ ರೂಪಕಗಳ ಬಳಕೆ ಬಹಳ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಎರಡನೇ ಜಾತಿಯ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದಂತಾಯಿತು. ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಡಿಮೆ ಇರುವ ಅನೇಕ ಹಳಗನ್ನಡ ವಸ್ತುಕ

ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಾವುಕಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಭಾವಗೀತೆಗಳಂತಹ ಕಾವ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಜಾತಿಯ ರೂಪಕಗಳ ಬಳಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡನೇ ಜಾತಿಯ ರೂಪಕಗಳ ಬಳಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು ಕವಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ (Potentiality) ಅಲ್ಲ; ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗವೇ (movement) ಇದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೇ ಜಾತಿಯ ರೂಪಕಗಳ ಬಳಕೆ ವಸ್ತುಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದತಕ್ಷಣ ಮೊದಲನೇ ಜಾತಿಯ ರೂಪಕಗಳ ಬಳಕೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಅವು ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದಾಗಲೀ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವು ಬಳಕೆಯಾಗ ಬೇಕಾದರೆ (i) ಮೊದಲು ಕವಿ ಸ್ವಂತವಾಗಿ ಆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪಡೆದಿರಬೇಕು (ii) ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು ಹಾಗೂ ಅದರ ಸಂವಹನವೇ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಇರಬಾರದು ಹಾಗೂ (iii) ಸಮಕಾಲೀನ ಪರಿಸರ ಕವಿಗೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು–ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾಗಿ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಡುವಂಥ ದಾಗಿರಬೇಕು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡನೇ ಕಾರಣ ವಚನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಇತ್ತೀಚಿನ ನವ್ಯೇತರ ಕಾವ್ಯನಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದರೂ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆ ಯಾಕೆ ಕಡಿಮೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆ ನೀಡು ತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಅಭಾವವೂ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. –ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ವಚನಕಾವ್ಯಗಳವರೆಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ನಿಜ. ಹಳಗನ್ನಡದ ಕಾವ್ಯ ಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಇರುವುದೂ ರೂಪದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣಶೀಲವಾಗಿರುವುದೂ ಕಾರಣ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಕಮಲಮುಖಿ. ಬೆಳುದಿಂಗಳೊಳಳ್ದು, ಧರಾವನಿತೆ– ಮುಂತಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೂಪಕಗಳಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ರೂಪಕಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಶಬ್ದಗಳು ಮೂರ್ತವಸ್ತುವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಈ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ರೂಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿತ್ತ ನವ್ಯಮಾರ್ಗದ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಕಗಳ ಬಳಕೆ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ರೂಪಕ – I ರ ಬಳಕೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದು ತೀರ ಅಚ್ಚರಿಯೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹೊಸ ಹೊಸ ರೂಪಕಗಳು ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂದಿರುವುದನ್ನೂ ಈ ರೂಪಕಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತ – ಅಮೂರ್ತ ವಿಚಾರ–ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳಿಂದಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು. (ಉದಾ: ಪೊರಕೆಮರ, ಅಗ್ನಿನುಡಿ, ಜಾಮೂನುನಾದ, ಕನಸುನವೆ, ಹಗಲದೊಣ್ಣೆ ಇತ್ಯಾದಿ) ಅಮೂರ್ತವನ್ನು

ಮೂರ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವ ರೂಪಕಗಳು ಹುಟ್ಟುವುದಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸುತ್ತಲಿನ ಬದಲಾದ, ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪರಿಸರ ಕಾರಣ.

ಈಗ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು: (1) ರೂಪಕ – Iರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವಂತ ಪ್ರತಿಭೆ ಕಾರಣ. ಸುತ್ತಲ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಅನುಭವ ಇದನ್ನು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. (2) ರೂಪಕ – IIರ ಬಳಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. (3) ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೂ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. (4) ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತು, ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಧೋರಣೆ– ಇವೂ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳು.

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ರೂಪಕದ ಮೊದಲೆರಡು ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಅದರ ಮೂರನೇ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಚರ್ಚಿಸಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಇದರ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂದೇ. ಈ ಜಾತಿಯ ರೂಪಕದ ಬಳಕೆ ತುಲನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಅದರ ಪ್ರಮಾಣ ಅನಿಯುತವಾಗಿರುವುದನ್ನೂ ಮೇಲಿನ ಕೋಷ್ಟಕದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

'ಕೇಸಿ'/'ಕೇರಿ' ರೂಪಗಳ ಲಕ್ಷಣವೇನು ?

ಎ. ಶಿವಾನಂದ

ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿಯ ಸಂಪುಟ 10, ಸಂಚಿಕೆ 2 ರ 'ಒರೆಗಲ್ಲು' ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಡಾ॥ ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಕೇಸಿ–ಕೇರಿ ಎಂಬ ರೂಪಗಳ ಬಗೆಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಸಂದಿಗ್ಧ ವಿಚಾರಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಇಲ್ಲಿದೆ.

1 (i) 'ಕೇಸಿ' 'ಕೇರಿ' ಪ್ರತ್ಯಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಲು ಹೊರಟ ಅವರು ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ 'ಕಲಬುರ್ಗಿ ಕನ್ನಡ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ 'ಹಾನ-ಹೀನಿ' 'ಕಲ್ಲಿ-ಕಿಲ್ಲಿ' ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಹ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ 'ಅಹವ್' ಎಂಬುದರ ಸಣ್ಣಸಿದ ರೂಪ 'ಹಾನ', ಕೋ + ಅಲ್ಲಿ = ಕಲ್ಲಿ ಎಂದಾಗಿ ಅವುಗಳ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ತೀರ ಮೊಟಕಾಗಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಹಳಗನ್ನಡದ 'ಅಪ್ಪನ್' ಇದು ಅಹನ್ > ಹಅನ್ > ಹನ > ಹಾನ ಎಂದಾಗುವದಕ್ಕೆ ಕೆಲವೊಂದು ಧ್ವನಿಮಾತ್ರಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸತತ್ತ್ವಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. (i) ವರ್ಣಪಲ್ಲಟ ತತ್ತ್ವ (Metathesis) (ii) ಸ್ವರಾಘಾತವಿಲ್ಲದ ವರ್ಣಲೋಪ (Loss of Initial unstressed vowel) ಇವೆರಡನ್ನೂ ನಾವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

(i) ವರ್ಣಪಲ್ಲಟ : ಅಹನ್ > ಹಅನ್

(i) ಪದಾದಿಹ್ರಸ್ವವರ್ಣ : ಅಹನ್ > ಹಅನ್ > ಹನ > ಹಾನ ಲೋಪ :

ಮೇಲಿನ ಇವೆರಡೂ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿನವರ ಆಡುಮಾತಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಉದಾ :

ಅಪ್ಪ ಹನಿಯೇನ ಮನ್ಯಾಗ ?
ಅಪ್ಪ ಹಾನೇನ ಮನ್ಯಾಗ ?

1 (2) ಇದೇ ರೀತಿ ಡಾ॥ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಹೇಳಿರುವ ಕೋ + ಅಲ್ಲಿ ಎಂಬುದರ ಸಣ್ಣಸಿದ ರೂಪ 'ಕಲ್ಲಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ವಿಚಾರಿಸಿದರೆ ಇವರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಸೇರುವದು ಕೇವಲ 'ಕೋ' ಅಲ್ಲ. 'ಅಕ್', 'ಇಕ್' ಎಂಬ ಸಂಬೋಧನಾತ್ಮಕ ಅವ್ಯಯಗಳು ಅಕೋ, ಇಕೋ ಎಂದು ಸ್ವರಾಂತ್ಯವಾಗಿ 'ಅಲ್ಲಿ', 'ಇಲ್ಲಿ'

ಎಂಬ ದಿಗ್ದರ್ಶಕ ಸರ್ವನಾಮಗಳನ್ನು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಹತ್ತುವಾಗ ಸಂಧಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗಿ 'ಕಲ್ಲಿ' 'ಕಿಲ್ಲಿ' ರೂಪ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ :

ಅಕೋ + ಅಲ್ಲಿ = ಅಕ + ಅಲ್ಲಿ > ಕಅಲ್ಲಿ > ಕಲ್ಲಿ
ಇಕೋ + ಇಲ್ಲಿ = ಇಕ + ಇಲ್ಲಿ > ಕಇಲ್ಲಿ > ಕಿಲ್ಲಿ

ಮೇಲಿನ ಅಕ್, ಇಕ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ 'ಕ್' ವ್ಯಂಜನವು ಮುಂದಿನ ಸ್ವರದೊಡನೆ ಸೇರಿ ಸಂಧಿಯಾಗುವಾಗ ಪದಾದಿ ಹ್ರಸ್ವವರ್ಣ 'ಅ'ದ ಮೇಲೆ ಸ್ವರಾಘಾತ (Stress) ಬೀಳದೆ ಅದರ ಮುಂದಿನ 'ಕ್' ವ್ಯಂಜನ ಸ್ವರದೊಡನೆ ಸೇರಿ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ವರ್ಣಪಲ್ಲಟ, ಹಾಗೂ ಸ್ವರಾಘಾತವಿಲ್ಲದೆ ವರ್ಣಲೋಪ ತತ್ತ್ವಗಳ ಅನುಸಾರವಾಗಿ 'ಕಲ್ಲಿ,-ಕಿಲ್ಲಿ' ರೂಪಗಳು ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಗೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಕಲಬುರ್ಗಿ ಕನ್ನಡ'ದಲ್ಲಿ ಇವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವೂ ಅಷ್ಟೇ ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲಿ ಎಂಬಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸರ್ವನಾಮಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಧಾರಣಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ಕಲ್ಲಿ-ಕಿಲ್ಲಿ' ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಉದಾ :

(i) ಅಲ್ಲ್ಯಲ್ಲ ಕಲ್ಲಿ
(ii) ಇಲ್ಲ್ಯಲ್ಲ ಕಿಲ್ಲಿ

ಅದೇ ರೀತಿ ಕದು-ಕಿದು ಕಾಕಡಿ-ಕಿಕಡಿ, ಕಂವ-ಕಿಂವ, ಕಕಿ-ಕಿಕಿ ಇವು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಸ್ತು, ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿರ್ದೇಶನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ರೂಪಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

II : 1 'ಕೇಸಿ'-'ಕೇರಿ' ಇವು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ ಎರಡು ಪೂರ್ಣ ಭೂತಕಾಲ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳು ಎಂದಿದ್ದಾರೆ ಡಾ॥ ಕಲಬುರ್ಗಿ (ಪು. 165). ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ [ಪೂರ್ಣ ?] ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಕನ್ನಡದ ಮೂರೂ ಕಾಲವಾಚಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಬಹುದಾದ ಭೂತ ನ್ಯೂನ ಕೃದಂತಾವ್ಯಯ (Past Particle) ಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾ :

ಭೂತಕಾಲ : ಹೋಗಿ ಕೇಸಿಬಂದೆ
ವರ್ತಮಾನಕಾಲ : ಕೇಳಕೋತ ಕೇಸಿ ಕುಂತೀನು
ಭವಿಷ್ಯತ್‌ಕಾಲ : ನೋಡಿ ಕೇಸಿ ಬರುವೆ

ಮೇಲಿನ ಮೂರೂ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ 'ಕೇಸಿ' ಎಂಬ ರೂಪ ಯಾವುದೇ ವಿಕಾರವಿಲ್ಲದೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಮೂರೂ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಸಮನಾಗಿ ಭೂತ ನ್ಯೂನ, ವರ್ತಮಾನ ನ್ಯೂನ, ಭವಿಷ್ಯತ್ ನ್ಯೂನ ಕ್ರಿಯಾರ್ಥಕಾವ್ಯಯ

ವಾಗಿ ತೋರಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರೂ ಕಾಲಗಳು 'ಬಂದೆ' ಕೇಳಕೋತ ಹಾಗೂ ಬರುವೆ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಗ್ರಹೀತವಾಗುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರಯೋಗ ಮಾತ್ರ ದಿಂದಲೇ ಇದು ಈ ಕಾಲದ್ದು ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಕೇಸಿ' ಎಂಬುದು ಹತ್ತಿದಾಗ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಕ್ರಿಯಾಪದವ ಅರ್ಥವು ಹೆಚ್ಚ ನಿರ್ಧಾರಣ (Emphsis) ಕೊಳ್ಳಗಾದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಉದಾ :

ಸಾಮಾನ್ಯ ಭೂತಕಾಲ	ನಿರ್ಧರಣಾರ್ಥಕ ಭೂತಕಾಲ
(ಅ) ಹೋಗಿ ಬಂದೆ.	(ಬ) ಹೋಗಿ ಕೇಸಿ ಬಂದೆ

ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ವಾಕ್ಯದ ಕ್ರಿಯೆಯು ಮೊದಲನೆಯ ವಾಕ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಿಶ್ಚಿತತೆ ಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯ ಸೇರಿರುವದೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯವು ಭೂತನ್ಯೂಸಕೃದಂ ತಾವ್ಯಯವಾದರೂ ನಿರ್ಧಾರಣಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬರುವದು ಒಂದು ನಿಯಮ (Rule) ವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ: ಇದೇ ಹೇಳಿಕೆ ಇದರ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬರುವ 'ಕೇರಿ' ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

II : 2. 'ಕೆಯ್' (To do) ಎಂಬರ್ಥದ ಧಾತುವಿನ ಪೂರ್ಣಭೂತಕಾಲದ ರೂಪವೇ 'ಕೆಯ್ಸಿ' (ಪು. 166) ಎಂದಿರುವ ಡಾ|| ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು 'ಕೆಯ್ಸಿ' ಅದು ಹೇಗೆ ಭೂತಕಾಲದ ಪ್ರತ್ಯಯ ಘಟಕವಾಗಿ ಸೇರಿತೆಂಬುದನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಧಿತವಾಗುವ ಬಗೆ ಇಂತಿದೆ.

ಕ್ರಿಯಾಧಾತು + ತದ್ಧಿತ ಪ್ರತ್ಯಯ + ಭೂತಕಾಲ ವಿಕರಣ + ಕಾಲವಾಚಿಪ್ರತ್ಯಯ

(Derivatix Suffix)

ಕೆಯ್ + ಇಸು + ಇ + ದಂ = ಕೆಯ್ಸಿದಂ.

'ಕೆಯ್ಸಿ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವೇ 'ಕೇಸಿ' ಎಂದಾಗಿರುವದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇದು ಅದರ ಶಬ್ದಾಂಗಯೋಜನೆ (word form) ಅರ್ಥಾತ್ ಅದರ ರೂಪ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಯೊಡನಿರುವ ಸಂಬಂಧ. ಆದರೆ 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯದ ಅರ್ಥ (Meaning) ಮತ್ತು ಪರಿಸರ ಸಂದರ್ಭಗಳೇ ಬೇರೆ. ಹಳಗನ್ನಡಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯ ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡುದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ ಸೂತ್ರ 76ರಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ 'ಒರ್ಕೈಸಿ' ಎಂಬುದರ ಆಧಾರವನ್ನು ಡಾ|| ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಒದಗಿಸಿರುವರಾದರೂ ಅದು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಕೆಯ್ + ಇಸು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಇಂದಿನ ಕಲಬುರ್ಗಿ ಕನ್ನಡ (ಬಿಜಾಪುರ, ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕನ್ನಡವಲ್ಲೂ

ಈ ಪ್ರಯೋಗವಿದೆ) ದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಸೇರಿರುವ 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯದ ರೂಪ ವೇನೂ ಅಲ್ಲ. 'ಒರ್ಬೆಗ್ಸಿ' ಎಂಬಂತಹ ರೂಪವೇ ಆಗಲಿ ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾ: ಶಂಕರದಾಸಿಮಯ್ಯನ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ 'ಮುಂಡಾಡಿ ಕೊಂಡಾಡಿ ತಳ್ಕೈಸಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿನ ತಳ್ + ಕೆಯ್ಸಿ ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯೀಕರಣವೇ ಇರಲಿ ಇವೆಲ್ಲವು ಈಗಿನ 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯ ಹತ್ತುವದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಹತ್ತುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವೆರಡೂ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಭಾವವಚನಗಳಿಗೆ 'ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯ ಹಚ್ಚಿ ಅವನ್ನು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ವಾಗಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. 'ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ'ದ ಧಾತು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇನ್ನಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನಿಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟು 'ಕೆಯ್' ಧಾತ್ವಂತ್ಯದ ಕನ್ನಡ ಭಾವವಚನಗಳ ಬಗೆಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಕಡುಗೆಯ್ (ಶ. ಮ. ದ. ಧಾ. ಪ್ರ. ನಂ. 529)
ಒಳಕೆಯ್ (ಶ. ಮ. ದ. ಧಾ. ಪ್ರ. ನಂ. 535)
ಕೆಯ್‌ಗೆಯ್ (ಶ. ಮ. ದ. ಧಾ. ಪ್ರ. ನಂ. 536)
ಎಂಬುಕೆಯ್ (ಶ. ಮ. ದ. ಧಾ. ಪ್ರ. ನಂ. 536)
ಇಂಬುಕೆಯ್ (ಶ. ಮ. ದ. ಧಾ. ಪ್ರ. ನಂ. 537)
ಅಪ್ಪುಕೆಯ್ (ಶ. ಮ. ದ. ಧಾ. ಪ್ರ. ನಂ. 538)

ಇಲ್ಲಿ 'ಕಡು' 'ಒಳ್' 'ಒಳ್' 'ಕೆಯ್' 'ಎಂಬು' 'ಇಂಬು' 'ಅಪ್ಪು' ಈ ಪದಗಳು ಭಾವವಚನಗಳು. 'ಕೆಯ್' ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಇವೆಲ್ಲವು ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವೆನಿಸಿವೆ. 'ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಮುಂದೆ ಹಚ್ಚುವದರಿಂದ ಇವನ್ನು ಕೃಲ್ಲಿಂಗವಾಗಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಕೇಶಿರಾಜನು ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದಾಯ್ದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ರೂಪದ ಭಾವ ವಚನಗಳಿಗೆ 'ಇಸು' ಎಂಬ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರತ್ಯಯ ಹಚ್ಚಿ ಕೃಲ್ಲಿಂಗವಾಗಿಸುವ ವಿಧಾನ ಹಳಗನ್ನಡದಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ (ಸೂ. 77). ಇಲ್ಲಿ ಆ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ನಾವು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರ್ಯಾಲೋಚಿಸಬಹುದು.

ಉದಾ:

		ಪ್ರಯೋಗ
ಭಾವ + ಇಸು	...	ಭಾವಿಸಿದಂ
ಭೋಗ + ಇಸು	...	ಭೋಗಿಸಿದಂ
ಪ್ರೇರ + ಇಸು	...	ಪ್ರೇರಿಸಿದಂ
ವರ್ಣ + ಇಸು	...	ವರ್ಣಿಸಿದಂ
ಚರ + ಇಸು	...	ಚರಿಸಿದಂ
ಧರ + ಇಸು	...	ಧರಿಸಿದಂ

'ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯ ಕನ್ನಡ–ಸಂಸ್ಕೃತವೆರಡೂ ಪದಗಳಿಗೆ ಹತ್ತುವದಾದರೂ ಇವೆರಡೂ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರತ್ಯಯ ಬಂದು ಸೇರುವ ತತ್ವ ಬೇರೆಬೇರೆಯಾಗಿದೆ.

(1) ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಭಾವವಚನ ರೂಪವು 'ಕೆಯ್' ಎಂಬ ಧಾತುವನ್ನು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂದೆ 'ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯ ಹತ್ತುತ್ತದೆ.

ಉದಾ : ಒಳ್‌ಕೆಯ್ (ಕ್ರಿ.ಭಾ.ಪ.) ಒಳ್ಕೈಸಿದಂ (ಕೃಲ್ಲಿಂಗ.)

(2) ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕಭಾವವಚನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಕ್ರಿಯಾರ್ಥಕವನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದು 'ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯುವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಉದಾ : ಚರ + ಇಸು = ಚರಿಸು (ಕ್ರಿ ಭಾ.ಪ.) ಚರಿಸಿದಂ (ಕೃಲ್ಲಿಂಗ).

(3) ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯ ಭಾವವಚನಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ಪದವೇ ಇದ್ದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಹತ್ತುತ್ತದೆ.

ಉದಾ : ತರು + ಇಸು = ತರಿಸು, ಬರು + ಇಸು = ಬರಿಸು

ಇವು ಅನ್ಯಕರ್ತೃಕ ಅಥವಾ ಪ್ರೇರಣಾರ್ಥಕಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು. ಸ್ವಯಂ ಕರ್ತೃನಿರ್ದೇಶನವಿದ್ದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ 'ಇಸು' ಪ್ರಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ.

ಉದಾ :

ನಿಟ್ಟು + ಇಸು = ನಿಟ್ಟಿಸು. ನೋ + ಇಸು = ನೋಯಿಸು.

II : 3. ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಯ್ಸು / ಕೆಯ್ಸಿ ರೂಪವು 'ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯದಿಂದ ಹೇಗೆ ಸಾಧಿತವಾಗುವದೆಂಬ ಬಗೆಗೆ ಇಷ್ಟು ವಿವರಣೆ ಸಾಕು. ಇನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಆಡುಮಾತಿನ ಪ್ರತ್ಯಯ ರೂಪವಾದ 'ಕೇಸಿ' ಎಂಬುದು ಬಂದು ಸೇರುವ ರೀತಿಯನ್ನಿಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲಿಗೆ ಹಳಗನ್ನಡ ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ರೂಪವಾದ 'ಕೆಯ್ಸಿ'ಗೂ ಗ್ರಾಮ್ಯೋಚ್ಚಾರಣೆಯ 'ಕೇಸಿ'ಗೂ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಂತರವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಕೆಲವೊಂದು ನಿಯಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು.

(1) ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಭಾವವಚನಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಕೆಯ್ಸಿ' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವದರಿಂದ ಅಂಥ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆಡು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯುವು ಅಲ್ಲಿ ಬರುವದಿಲ್ಲ. ಉದಾ: ಒರ್ಕೈಸಿ ಕೇಸಿ, ತಳ್ಕೈಸಿ, ಕೇಸಿ ಒಳ್ಕೈಸಿ ಕೇಸಿ, ಅಪ್ಪುಕೆಯ್ಸಿ ಕೇಸಿ' ಎಂಬಂತೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ.

(2) ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಭಾವ ವಚನವನ್ನುಳಿದು ಯಾವುದೇ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯ ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ಹೋಗಿ ಕೇಸಿ, ಕೇಳಿ ಕೇಸಿ, ನೋಡಿ ಕೇಸಿ, ಮಾಡಿ ಕೇಸಿ, ಇವಿಷ್ಟು ರೂಪುಗಳಲ್ಲದೆ 'ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯಾಂತ್ಯವಾದ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳ ಮುಂದೆಯೂ 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯ ಸೇರಿ ಕ್ರಿಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ಧಾರಣಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಕೇಸಿ, ಒಣಗಿಸಿ ಕೇಸಿ, ಒಪ್ಪಿಸಿ ಕೇಸಿ ಇವು ಕನ್ನಡ ಏಕಕ್ಷರ ಧಾತು (Monosyllabic) ವಿನಿಂದ ಮೊದಲಾಗಿ ತ್ರ್ಯಕ್ಷರ (Trisyllabic) ಇಲ್ಲವೆ ನಾಲ್ಕಕ್ಷರದ ಅನುಕರಣವಾಚಿ ಪದಗಳ ಮುಂದೆಯೂ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಉದಾ : ನೋಯಿಸು, ನಗಿಸು, ಒಣಗಿಸು, ಗುಡುಗುಡಿಸು. ಕೆಲವೆಡೆ 'ಇಸು' ಪ್ರತ್ಯಯ ಒಂದೊಂದು ವಾಕ್ಯಘಟಕವಾಗುವಷ್ಟು ಪದಪುಂಜಗಳಿರುವಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ : 'ನಿಂದ್ರಸಕೊಂಡ ಕೇಸಿ' ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯುವು Verbal Compound ಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರತ್ಯಯ ಸೇರುವ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಪದದ ಅರ್ಥವು ಹೆಚ್ಚು ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯ ಬರುವಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯ ರೀತಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವರಾಘಾತ (Stress) ವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಜೋರು ಮೈಕ.ದಲ್ಲಿ 'ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟುಬಂದೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವದಿಲ್ಲ.

III : I 'ಕೇರಿ' :– 'ಕೇರಿ' ಎಂಬುದರ ಮೂಲ ಉರ್ದುವಿನ'ಕರ್'ದಿಂದ ಬಂದುದೆಂಬ ಡಾ॥ ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ವಿಚಾರ ಸಮಂಜಸವೇ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅದೂ ಸಹ ಪೂರ್ಣ ಭೂತಕಾಲದ್ದಾಗದೆ ಭೂತನ್ಯೂನ ಕೃದಂತಾವ್ಯಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಲಬುರ್ಗಿಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಉರ್ದು ಮೊದಲು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತೆನ್ನಬೇಕು. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉರ್ದುಭಾಷೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ನುಡಿಯಾಗಿರದೆ 'ಲಷ್ಕರೀ ಜಬಾನ್' ಎಂದರೆ ಸೈನಿಕ ಭಾಷೆ (Military language) ಯಾಗಿತ್ತು. ಅವರಾಡುವ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆಜ್ಞಾ, ವಿಧಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮಾತು ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಸ್ವರಾಘಾತವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗಲೂ ಸಹ ಆ ಧಾಟಿಯನ್ನು ನಾವು ಅವರಾಡುವ ಯಾವುದೇ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಉದಾ :

ಹಮ್ ಕರಕೆ ಆಯೆ	ನಾವು ಮಾಡಿಕೇರಿ ಬಂದೆವು
ಹಮ್ ಖಾಕರ್ ಆಯೆ	ನಾವು ಊಟಮಾಡಿಕೇರಿ ಬಂದೆವು.

ಮೇಲೆ ವಿವೇಚಿಸಿದ 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯುವು ಇಂದಿನ ಆಡು ಮಾತಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಯಾತ್ಮಕ (Emphasis) ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವ ರೂಢಿ ಬಹುಶಃ 'ಕೇರಿ' ಪ್ರತ್ಯಯದ ಅನುಕರಣದಿಂದಾಗಿರಬೇಕು. 'ಕೇರಿ' ಪ್ರತ್ಯಯುವು ಯಾವ ಅರ್ಥ,

ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಉರ್ದುಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಅಂಥ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವಾಗ ಕನ್ನಡ ಜನ ಮೂಲತಃ ಇದ್ದ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ 'ಕೈಸಿ' ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು 'ಕೇಸಿ' ಎಂದ ಗ್ರಾಮ್ಯವಾಗಿಸಿ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳ ಮುಂದೆ ಹಚ್ಚಿ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧಾರಣ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳಂತೆ ಬಳಸಲಾರಂಭಿಸಿರಬೇಕು. ಉರ್ದುಭಾಷೆಯು ತೀರ ಹತ್ತಿರದ ನೆಲೆಗಳಾದ ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಬೀದರ, ರಾಯಿಚೂರ, ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕೇರಿ' ಪ್ರತ್ಯಯ ಹಾಗೂ 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೆರಡೂ ಪರ್ಯಾಯರೂಪಗಳಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗದಲ್ಲಿರುವದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥನೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಸುಮಾರು ಏಳುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಉರ್ದುಭಾಷೆಯು ಹೊಕ್ಕು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಾದ 'ಕರ್' 'ಕೇರಿ' ಪ್ರತ್ಯಯಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾರ್ಥಕವಾಗಿ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ 'ಕೇಸಿ' ಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಜನ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡುದು ಅವರ ಭಾಷಾಪ್ರಯೋಗದ ಜಾಣ್ಮೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಕ್ಷ, ಜ್ಞ ಗಳು ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡುವು?

ಪಿ. ರಾಮಭಟ್ಟ

ಕ್ಷ, ಜ್ಞ, ಇವೆರಡೂ ಸಂಯುಕ್ತ ವ್ಯಂಜನಗಳು. ಕ್ + ಷ್ + ಅ = ಕ್ಷ. ಜ್ + ಞ್ + ಅ = ಜ್ಞ. ಮೂಲ ವರ್ಣಗಳಿಗಲ್ಲದೆ ಸಂಯುಕ್ತಾಕ್ಷರಗಳಿಗೆ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಅಸಂಖ್ಯವಾಗಿರುವ ಸಂಯುಕ್ತಾಕ್ಷರಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿತ್ತರೆ ಅದು ತೀರಾ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಅನವಶ್ಯ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವುಗಳೂ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿದಂತೆಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಅಕ್ಷರಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಸುವಾಗ ಇವುಗಳನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಕ್ರಮ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷ ವು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಜ್ಞ ವು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಈಗಿನ ವಯೋವೃದ್ಧರು ತಾವು ಅಕ್ಷರಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವಾಗ ಕ್ಷ ವನ್ನು ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾವು ಕಲಿಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಜ್ಞ ವನ್ನೂ ಕಲಿಸಿದಂತೆ ನೆನಪು. ಕ್ಷ ವಂತೂ ಕನ್ನಡದ ರೂಢಿಯ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸಲು ಆಧಾರವಿದೆ. ವ್ಯಾಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಇವಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿತ್ತೇ? ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇವು ಹೇಗೆ ಏಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡುವು ಎಂಬುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ.

ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷ, ಜ್ಞ ಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಲ್ಲ:— ಶಬ್ದಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಕರಣ ವಿಚಾರಗಳು ತೀರ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿದ್ದು ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸದೆ ಮುಂದೆಸಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಭಾಷಾಭೂಷಣಕಾರನು "ಕಾದಯಸ್ತ್ರಯಸ್ತ್ರಿಂಶದ್ವ್ಯಂಜನಾನಿ" ಎಂದ ಸೂತ್ರದ ಕೆಳಗೆ ವ್ಯಂಜನಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಹ್' ವರೆಗಿದೆ. ಕ್ಷ, ಜ್ಞ ಗಳಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ 10 ನೇ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ ಳ, ಱ, ೞ ಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ, ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಳ ವನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ 'ಕ್ಷಳ' ವೆಂದೂ ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ. ಅದರ ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆಯಲ್ಲಿ[1] "ಸಂಸ್ಕೃತಶಬ್ದದ ಲಕಾರಕ್ಕೆ ಪುಟ್ಟಿದ ಳ ಕಾರಮುಂ ಕ್ಷಳನೆಂಬುದು"[2] ಎಂದು ಳ ಕಾರದ ಭೇದವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ

1. ಕರ್ಣಾಟಕ ಭಾಷಾಭೂಷಣ. ಸಂ. ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ (1975) ಸೂ. 6. ಪುಟ. 3
2. ಅದೇ, ಪುಟ. 4

ಸಳಿಳಂ, ಇಳಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಉದಾಹರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕನ್ನಡ ಟೀಕಾಕಾರನು ವ್ಯಾಕರಣ ಗಾರನಿಗಿಂತ ಈಚೆಯವನೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಇವನು ಅದಕ್ಕೆ 'ಕ್ಷಳ' ವೆಂಬ ಹೆಸರೇಕೆಂದು ತಿಳಿಸಲೂ ಇಲ್ಲ. ಇವನು 'ಳ'ವನ್ನು ಆ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನಷ್ಟೆ. ಭಾ. ಭೂ. ಕಾರನು ಆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಕ್ಷ ಜ್ಞ ಗಳಂತೂ ಅವನ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಲ್ಲ.

ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣಕಾರನು "ವರ್ಣಂಗಳಕಾರಾದ್ಯಾಪೂರ್ಣತೆಯಿಂ ಪಡೆವುವಾಳಕಾರಂಬರೆಗಂ"[3] ಎಂದು ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಳ ಕಾರದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿರುವನಲ್ಲದೆ ಕ್ಷ ಜ್ಞಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ "ಸಂಸ್ಕೃತದೊಳಾಲಕಾರಕ್ಕೆ ಪೇಳ್ದಿನದರಿಂ ಕ್ಷಳನಂ" ಎಂದೂ ಸೂತ್ರದಲ್ಲಿ, "ಕ್ಷಳನನಿವರೊಳೆಬೆರಸಿಪೇಳ್ದೆಂ" ಎಂದು ವೃತ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಳ ಕಾರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಕ್ಷಳವೆಂದಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಹೆಸರು ಆ 'ಳ' ಕಾರಕ್ಕೇಕೆ ಬಂತೆಂದು ಅವನು ನಿರವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕ್ಷದ ಉಲ್ಲೇಖವು ಈ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಿದೆ. ಅದೇಕೆ ?

ಕರ್ಣಾಟಕ ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನಕಾರನು "ಸಿದ್ಧವಾದ ಶುದ್ಧಕ" ಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಹ, ಱ, ೞ ಎಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕುಳ ಕ್ಷಳಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಕ್ಷ, ಜ್ಞ ಗಳಂತೂ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಮುಂದೆ "ಡೋಬಹುಲಂ"[4] ಎಂಬ ಸೂತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಳ ಕಾರದ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಱೞ, ಕುಳ, ಕ್ಷಳ–ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಸ ತ್ರೇಧಾ ವಿಕಲ್ಪಿತಃ ಕ್ಷಳೋ ಱೞಃ ಕುಳಶ್ಚೇತಿ" ಸೂತ್ರಕಾರ ವೃತ್ತಿಕಾರರು ಅದು 'ಶಬ್ದಸಿದ್ಧ್ಯನಿಬಂಧನ'ವಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಾಕರಣ ವಿಷಯವಲ್ಲದ್ದರಿಂದ ಬಿಟ್ಟಿರಬೇಕೆಂದೂ ಪ್ರಾಸಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗವಿರುವುದರಿಂದ ನಾನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೇಳಿದೆನೆಂದೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂತೂ ವ್ಯಾಕರಣಗಾರ ಕ್ಷಳವನ್ನಾಗಲೀ ಕ್ಷ ಕಾರವನ್ನಾಗಲೀ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರ ಕ್ಷಳ ವನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ 'ಕ್ಷ' ವನ್ನು ಉಸುರಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಹೆಸರೇಕೆಂದು ವಿವರಣೆಯನ್ನೂ ನೀಡಿಲ್ಲ.

ಮೇಲಿನ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಹಳಗನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣಗಳ ವರ್ಣಮಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷ, ಜ್ಞ ಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಲ್ಲ. ಕ್ಷಳ ವನ್ನು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಕ್ಷದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಕ್ಷ ಕಾರದ ವಿವೇಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷಳವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡೇನು ? ಅಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರೇಕೆ ಬಂತೆಂದು ಚಿಂತಿಸಿದರೆ ಕ್ಷದ ಕತ್ತಲೆಗೆ ಕ್ಷ ಕಿರಣದ ಬೆಳಕು ಬೀರಬಹುದೇನೋ.

---

3. ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ—ಡಿ ಎಲ್.ಎನ್. ಸಂಪಾದಿತ, ಸೂ. 14. ಪು. 7
4. ಕರ್ಣಾಟಕ ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ–ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಸಂಪಾದಿತ (1923) ಸೂ. 140, ಪುಟ 163.

ಕ್ಷಳದ ಉಲ್ಲೇಖ ಕೇಶಿರಾಜನಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಹರಿಹರನಲ್ಲೇ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಳ ಕಾರದ ಭೇದಗಳು ಅನಗತ್ಯವೆಂಬಷ್ಟು ಏಕತೆ ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಆವನ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ರೂಢವಾಗಿತ್ತು. ಅವುಗಳೊಳಗೆ ಭೇದ ಬೇಡವೆಂದು "ಕವಿತತಿ ವಿಚಾರಿಸಬೇಡದರಿಂ ಱ ಟಿ ಕುಳಕ್ಷಳಂಗಳನಿವರೊಳ್"[5] ಎಂದು ಸಾರಿದ್ದಾನೆ. ಕ್ಷಳವೆಂಬ ಹೆಸರು ಹರಿಹರನಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರಬೇಕು.

ಕ್ಷಳ ಹೆಸರಿನ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಶ್ರೀ ಸೇಡಿಯಾಪು ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟರು ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನೈಜವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಳ ಕಾರದ ನಂತರ ಕ್ಷವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ಕಲಿಸುವ ರೂಢಿಯಿತ್ತು. ಇದು ಕೇವಲ ಇತ್ತೀಚಿಯ ರೂಢಿಯಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. South Indian Palaeography ಯಲ್ಲಿಯೂ ವರ್ಣಮಾಲೆಯ ಕೋಷ್ಟಕಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಕೊನೆಯದೊಂದು ಮಣಿಯಾಗಿ ಕ್ಷ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಅಕ್ಷರಮಾಲಿಕಾಸ್ತೋತ್ರ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಳ್ಳ ರಚನೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಕೊನೆಗೆ ಕ್ಷ ಎಂಬ ಅಕ್ಷರದಿಂದಾರಂಭಿಸುವ ಪದ್ಯವಿದ್ದೇ ಇದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕ್ಷ ಸಹಿತವಾದ ವರ್ಣಮಾಲೆ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳ ಮೊದಲೇ ಜನರಲ್ಲಿ ರೂಢವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. 'ಯ ರ ಲ ವ ಶ ಷ ಸ ಹ ಳ ಕ್ಷ' ಕ್ಷಳವೆಂದರೆ ಕ್ಷ ಎಂಬುದರ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಳ ಎಂದರ್ಥ"[6] ಅಂದರೆ ಕ್ಷಳದ ಉಲ್ಲೇಖವು ಎಲ್ಲಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲಿಂದ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನಿಂದ ರೂಢಿಯು ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷ ವು ಸೇರಿತ್ತೆಂದಾಯಿತು.

ವಿದ್ಯಾಸಾಗರ ಕೆ. ಎಲ್. ವಿ. ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ (1950) ಧಾತು ಮಂಜರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಧಾತುಗಳ ಪಟ್ಟಿ (ಪುಟ. 16) ಅಕ್ಷರಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಅಕಾರದಿಂದ ಕ್ಷಕಾರದವರೆಗಿನ ಅಕ್ಷರಗಳು ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಕೊನೆಯ ಕ್ಷ ಕಾರದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ 102ನೇ ಧಾತು ಕ್ಷರ-ಸಂಚಲನೆ to follow ಭಾರತಿ ಎಂದಿದೆ. ಆ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ವರ್ಣಮಾಲೆಯ ಕೊನೆಯ ಮಣಿಯಾಗಿ ಕ್ಷವನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದಲೂ ರೂಢಿಯು ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷ ಕಾರವಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕ್ಷ ವು ನಾಗರೀವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಅದರ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯಿಂದ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಜ್ಞ ವನ್ನೂ ಹೀಗೆಯೇ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ವರ್ಣಮಾಲೆಯೊಂದಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಲಿಸುವ ರೂಢಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಜ್ಞವನ್ನು ಕನ್ನಡ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿ ಕಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಕ್ಷ' ಕ್ಕೆ ಇದ್ದಂತೆ ಊಹನೆಗೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಕಲಿತವರ ಕಲಿಯುತ್ತಿರುವವರ ನೆನಪಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ದಾಖಲೆ ಇದಕ್ಕಿಲ್ಲ.

---

5. ಗಿರಿಜಾ ಕಲ್ಯಾಣ—ಸಂ. ಶಿ. ಚಿ. ನಂದೀಮಠ ಪದ್ಯ 32. ಪುಟ. 12
6. ಕನ್ನಡ ವರ್ಣಗಳು, ಪುಟ. 118

ಇಲ್ಲದೆಯೂ ಇದ್ದಂತಿರುವ ಈ ಕ್ಷದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕುತೂಹಲದಿಂದುಂಟಾದ ಚಿಂತನೆಯೇ ಈ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಮೂಲ.

ಇವು ಏಕೆ ಸೇರಿಕೊಂಡುವು?—ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಕ್ಷ'ವನ್ನು ಕ ದೊಂದಿಗೆ ಷ ಒತ್ತು ಸೇರಿಸಿ 'ಜ್ಞ'ವನ್ನು ಜ ದೊಂದಿಗೆ ಞ ಒತ್ತು ಸೇರಿಸಿ ಬರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಾಗರೀ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಇವಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಲಿಪಿ ಸಂಕೇತಗಳೇ ಇವೆ. (क्ष) ಕ್ + ಷ್ + ಅ ಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಬರೆದಂತಲ್ಲ (ज्ञ)ಜ್ + ಞ + ಅ ಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಬರೆದಂತಲ್ಲ. ಇವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಕ್ಷರಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಕಲಿಯಲೇಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಸೇರಿಸಿರಬಹುದು. ನಾಗರೀ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಇರಲೆಂದು ಸೇರಿಸಿರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಲಿಪಿ ಸಂಬಂಧವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕೇವಲ 'ಕ'ಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಷ ಒತ್ತುಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಕ್ಷ' ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಒಂದು ಅಕ್ಷರವಾದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇರೀತಿ ಜಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಞ ಒತ್ತು ಬರುವುದು. ಆದುದರಿಂದ ಜ್ಞ ಬೇರೇ ಒಂದು ಅಕ್ಷರವಾದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಕರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹ್ಞಾ! ಎಂದು ಬರೆಯುವುದಿದ್ದರೂ ಅದು ನಗಣ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಈ ಒತ್ತಕ್ಷರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಮುಂದೆ ಕಷ್ಟವಾಗಬಾರದೆಂಬ ಮುಂಜಾಗ್ರತೆಯಿಂದಲೋ ಏನೋ ವರ್ಣಮಾಲೆ ಕಲಿಸುವಾಗಲೇ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದೇನೊ!

ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡು ಒತ್ತಕ್ಷರಗಳು ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಲು ಲಿಪಿ ಸಂಬಂಧವಾದ ಕಾರಣ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಉಚ್ಚಾರಣಾತ್ಮಕ ಕಾರಣವೂ ಇರಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.—

ಕಂಠ್ಯವಾದ ಕಕಾರದೊಂದಿಗೆ ಮೂರ್ಧನ್ಯ ಷಕಾರವನ್ನು ಕೂಡಿ ಉಚ್ಚರಿಸುವುದು ಪ್ರಯಾಸಕರ, ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕಠಿಣ ಒತ್ತಕ್ಷರಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದಿಲ್ಲ. ಉದಾ–ಕಾಕುತ್ಸ್ಥ. ಆದರೆ ಇಂತಹವು ಬಹಳ ಅಲ್ಪ ಪ್ರಯೋಗದವು. ಕ್ಷ ವು ಹಲವು ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುವುದರಿಂದ ಕೆಲವರು ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಾಮ್ಯರು ತಿಳಿಯದೇ ಉಚ್ಚರಿಸುವರಾದರೂ ವಿದ್ವಾಂಸರೇ ಇರಬೇಕಾದಂತೆ ಉಚ್ಚರಿಸದೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಿನ್ನಸ್ಥಾನೀಯಗಳನ್ನು ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾನ ಸ್ಥಾನೀಯಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿ ಉಚ್ಚರಿಸುವುದು ಸಹಜ. ಇದರಿಂದಲೇ ವಿಜಾತೀಯ ದ್ವಿತ್ವಗಳು ಸಜಾತೀಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಕ್ಷ ವನ್ನು ಕೆಲವರು ತಿಳಿದವರೇ ಟ್ಷ ಎಂಬಂತೆ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಟ್, ಷ್ ಎರಡೂ ಮೂರ್ಧನ್ಯಗಳಾಗಿ ಏಕಸ್ಥಾನೀಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಶ್ರುತಿ ಸಾಮ್ಯವಿರುವಂತೆ ತೀರ ಜೋರಾಗಿ 'ಶ್ಚ' ಎಂಬಂತೆ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲೂ ಶ್, ಚ್‌ಗಳೆರಡೂ ಸಮಾನವಾದ ತಾಲುಸ್ಥಾನೀಯಗಳು, ಪಕ್ಷವನ್ನು ಪಶ್ಚ, ದ್ರಾಕ್ಷೆಯನ್ನು ದ್ರಾಶ್ಚೆ ಎಂಬಂತೆ ಗ್ರಾಮ್ಯರು, ತಿಳಿಯದವರು, ಮಕ್ಕಳು ಉಚ್ಚರಿಸುವುದನ್ನು ಕೇಳಿರಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಷಕಾರ

ವನ್ನು ಲೋಪಿಸಿ ಸಜಾತೀಯ ದ್ವಿತ್ವವಾಗಿ ಮಾಡಿ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲಕ್ಷಣ_ಲಕ್ಕಣ ಕ್ಷದ ಉಚ್ಚಾರ ವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಕೇಶಿರಾಜನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ—

ದ್ವಿತ್ವಂ ಬೆರಸಿದ ಕತ್ವಂ
ಚತ್ವಂ ಖತ್ವಂ ಯಥಾಪ್ರಯೋಗದಿನಕ್ಕುಂ
ಕ್ಷತ್ವಕ್ಕೆ ಬಹುಳದಿಂದಂ
ಸತ್ವಂ ಕತ್ವಂ ದ್ವಿರುಕ್ತಿಯಿಲ್ಲರೆಯೆಡೆಯೊಳ್[7]

ಕ್ಷ ಕಾರಕ್ಕೆ ದ್ವಿತ್ವವುಪ್ಪ ಕತ್ವಂ—ರಕ್ಷೆ—ರಕ್ಕೆ,_ಪಕ್ಷಂ—ಪಕ್ಕಂ, ಅಕ್ಷರಂ—ಅಕ್ಕರಂ. ಕ್ಷ ಕಾರಕ್ಕೆ ದ್ವಿತ್ವದ ಚತ್ವಂ—ಅಕ್ಷಿ—ಅಚ್ಚಿ, ಅಕ್ಷಂ_ಅಚ್ಚು, ಕಕ್ಷಂ—ಕಚ್ಚಂ. ಕ್ಷ ಕಾರಕ್ಕೆ ದ್ವಿತ್ವದ ಖ ಕಾರಂ-ಪ್ರಕ್ಷಾಳಂ_ಪಖ್ಖಾಳಂ. ಬಹುಳದಿಂ ಣ ಕಾರ ವಿಶ್ರಮುಪ್ಪ ಕ್ಷ ಕಾರಕ್ಕಂ ದ್ವಿತ್ವದ ಕ ಕಾರಮಕ್ಕುಂ_ತೀಕ್ಷ್ಣಂ_ತಿಕ್ಕಂ. ಕ್ಷ ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಕಾರಂ-ಕ್ಷೇಮಂ-ಸೇವಂ, ಕ್ಷಪಣಂ-ಸವಣಂ.

ಕ್ಷ ಕಾರಕ್ಕೆ ಅದ್ವಿತ್ವದಕಕಾರಂ-ಭೈಕ್ಷಂ-ಭೈಕಂ, ಪರೀಕ್ಷೆ-ಪರಿಕೆ, ಕ್ಷಾರಂ,-ಕಾರಂ, ದೀಕ್ಷೆ-ದೀಕೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕ್ಷವನ್ನು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಷ ಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕ ಕಾರವನ್ನು ದ್ವಿತ್ವವಾಗಿಸಿ ದ್ವಿತ್ವವಾಗಿಸದೆ ಷದ ಬದಲು 'ಸ' ವನಿಟ್ಟು ಕವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೀಗೆ ನಾನಾ ವಿಧವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕ ದೊಂದಿಗೆ ಷ ವನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಉಚ್ಚರಿಸುವ ಪ್ರಯಾಸ, ಶ, ಷಗಳೆರಡೂ ಕನ್ನಡ ಜನಕ್ಕೆ ಉಚ್ಚರಿಸಲು ಕಷ್ಟವಾಗುವ ವರ್ಣಗಳು. ಅವರಿಗೆ ಇದು ಒಗ್ಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಸುಶಿಕ್ಷಿತರೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸುವುದು ಅಪರೂಪ. ಇವುಗಳ ಬದಲು ಸ ಕಾರವನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲತಃ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ವರ್ಣಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಇವು ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಬಂದವು. ಕ. ಭಾ. ಭೂಕಾರನು 'ಶಷೌಚ'-ಶಕಾರ ಷಕಾರೌ ದ್ವಾವಪಿ ಕರ್ಣಾಟಕ ವಿಷಯೇನಸ್ತಃ[8] ಎಂದಿದ್ದಾನೆ, ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಷ ಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಉಚ್ಚರಿಸುವುದು ಕನ್ನಡದ ಜಾಯಮಾನ. ಕೇಶಿರಾಜನು ಷ ಕಾರ ಕೂಡಿಬರುವಲ್ಲಿ "ತಳದ ಮಕಾಕ್ಷರ ರೂಪಂ ಘಳಿಯಿಪುದಗ್ರದ ಷ ಕಾರಂ"[9] ಎಂದು

---

7. ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ—ಸೂ. 176. ಪುಟ. 243. 244
8. ಕ. ಭಾ. ಭೂ. ಸೂ. 12. ಪುಟ 6
9. ಶ. ದ. ಸೂ. 276. ಪುಟ. 246

ಮೇಗಣ ಷ ಕಾರಂ ಮಕಾರಮಪ್ಪುದರ್ಕೆ-ಊಷ್ಮ-ಉಮ್ಮ.

ಮೇಗಣ ಷ ಕಾರಂ ಕ ಕಾರಮಾದುದರ್ಕೆ-ವಿಷ್ಕಿರಂ-ವಿಕ್ಕಿರಂ, ಶಷ್ಕುಲಿ-ಚಕ್ಕುಲಿ.

ಷ ಕಾರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು-ಲಕ್ಷ್ಮಿ-ಲಕುಮಿ, ಸೂಕ್ಷ್ಮಂ-ಸುಕುಮಂ

ಇತರ ವ್ಯಾಕರಣಗಾರರೂ ಇಂತಹವೇ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನಿತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅನುಶಾಸನಕಾರನು ಷಃ ಕಃ[10] ಕ್ಷಾರ-ಕಾರ, ಕ್ಷೀರ-ಕೀರ, ಭೈಕ್ಷ-ಬೈಕ ಎಂದುದಾಹರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವ್ಯಾಕರಣಗಾರರೆಲ್ಲ ಕನ್ನಡಿಗರ ಜಾಯಮಾನವನ್ನರಿತು ಶಷಗಳು ಅವರ ಉಚ್ಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಡುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇಂದಿಗೂ ಈ ಉಚ್ಚಾರಗಳು ಅವರಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ 'ಷ' ಸಹಿತವಾದ 'ಕ'-ಕ್ಷ ದ ಉಚ್ಚಾರ ನಾನಾ ರೀತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕ್ಷದ ಉಚ್ಚಾರ ವೈವಿಧ್ಯದ ಕತೆ ಹೀಗಾದರೆ ಹಿಂದಿ ಮೊದಲಾದ ಔತ್ತರೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಇದರ ಉಚ್ಚಾರ ಇರಬೇಕಾದಂತಿಲ್ಲ. ಕ್ಷ ದಿಂದ ಷ ವನ್ನು ಲೋಪಿಸಿ ಸಜಾತೀಯದ್ವಿತ್ವವಾಗಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಔಜ್ವಲ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೋ ಮಹಾಪ್ರಾಣವೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯಿಂದಲೋ ಖ್ಖ ಎಂಬಂತೆ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ ಉದಾ- ಲಕ್ಷ-ಲಖ್ಖ (ಲಾಖ್.) ಪ್ರೇಕ್ಷಣ-ಪೆಖ್ಖಣ. ಷ ಕಾರವಿರುವಲ್ಲಿ ಖ ಕಾರ- ಋಷಭ್ ಚಂದ್-ಋಖಬ್ ಚಂದ್. ಅವರಿಗೂ ಮೂರ್ಧನ್ಯ ಷ ಕಾರದ ಉಚ್ಚಾರ ಸರಿಬೀಳದುದರಿಂದ ಆ ಒತ್ತನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆ ಒತ್ತಿರುವ ಪ್ರಧಾನ ಅಕ್ಷರವನ್ನೇ ಜಾತಿದ್ವಿತ್ವವಾಗಿಸಿ ಮಹಾಪ್ರಾಣವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸುವ ರೂಢಿ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಕೇಶಿರಾಜನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ (ಪ್ರಕ್ಷಾಳಂ-ಪಖ್ಖಾಳಂ). ಜನರ ಆಡುಮಾತಿಗೆ ವ್ಯಾಕರಣದ ಮುದ್ರೆಯೂ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದವರು ಖದ ಬದಲು ಷ ಹೇಳುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ರೇಖೆ-ರೇಷೆ. ಅದೇ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ರೂಪ-ರೇಖೆ-ರೂಪ-ರೇಷೆಯಾಗಿ ಬಂದಿರಬೇಕು.

ಕ್ಷವು ಉಚ್ಚಾರಣೆಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗಿ ನಾನಾ ರೂಪದಿಂದ ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಡುವ ಅಕ್ಷರವಾದ್ದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ನಾಗರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಲಿಪಿ (ಕ್ಷ) ಆಗಿರಬೇಕು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಲಿಪಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರ ಏಕರೂಪತೆಗೆ ಭಂಗಬರಬಾರದು. ಬರಹದಲ್ಲಾದರೂ ಸರಿಯಿರಬೇಕು. ಒಬೊಬ್ಬರು ತಾವು ಉಚ್ಚರಿಸುವಂತೆ ಬರೆಯತೊಡಗಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬಹುರೂಪವುಂಟಾಗಿ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾದೀತು. ಹಾಗಾಗಬಾರದೆಂದು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವವರು ತಾವೇ ಅದನ್ನು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಲಿಸುತ್ತಾ ಮತ್ತೆ ರೂಢಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ವ್ಯಾಕರಣದ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ರೂಢಿಯ ವರ್ಣ

10. ಕ. ಶ. ಶಾಸನ ಸೂ. 155 ಪುಟ. 175

ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷವು ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಸೇರಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಅದು ಕನ್ನಡವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿತೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿರಲಾರದು.

ಜ್ಞವೂ ರೂಢಿಯ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದೇ ರೀತಿ ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದು. ಇದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸೇರಿದೆಯೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಲಿಕೆಯ ರೂಢಿಯ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ.

ಞ ಕಾರವು ಒತ್ತಕ್ಷರವಾಗಿ ಇತರ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಂಜನದೊಡನೆ ಬರದೆ ಕೇವಲ ಜಕಾರದೊಂದಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ — ಜ್ಞಾನ, ಜ್ಞೇಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಪರೂಪದ ಒತ್ತಕ್ಷರವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಲಿಸುವ ರೂಢಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ನಾಗರಿಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಲಿಪಿಸಂಕೇತ (ಜ್ಞ) ವಿರುವುದರಿಂದ ಅದೊಂದು ಬೇರೆಯೇ ಅಕ್ಷರವೆಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವ ರೂಢಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಞಕಾರದ ಪ್ರಯೋಗ ಚವರ್ಗದ ಅನುನಾಸಿಕವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಪಞ್ಜರ (ಸಂ), ಕುಞ್ಜರ (ಸಂ.). ಮಞ್ಜಿ (ಕ.) ಗಞಿ (ಕ.), ಸಞ್ಜ (ಕ.) ಇತ್ಯಾದಿ. ಇವನ್ನೂ ಅನುಸ್ವಾರಸಹಿತ ಬರೆಯತೊಡಗಿದಂದಿನಿಂದ ಅಲ್ಲೂ ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದು ಧ್ವನಿಮಾವೇ ಅಲ್ಲ, ಉಪಧ್ವನಿಮಾ (ನ್ ಕಾರದ)[11] ಎಂಬಷ್ಟು ಇದರ ಸ್ಥಾನ ಲಘುವಾಗಿದೆ. ತುಳು ಮಲೆಯಾಳಗಳಲ್ಲಿ ಅದಿನ್ನೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಇದಿರಬಹುದೇನೋ. ಬೆಞ್ಞ (ಮೊಸರು, ತುಳು). ಬಞ್ಜಿ (ಹೊಟ್ಟೆ. ತು.) ಕುಞ್ಞಿ (ನಾಮಪದ, ತು.) ಕಞ್ಞಿ (ಗಂಜಿ, ಮಲಯಾಳ.) ಕುಞ್ಞಿ (ಮಗು, ಮ.), ಞಾಂಜಳ್ (ನಾವು Exclusive. ಮ.) ಮಲಯಾಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಕುಞ್ಞಿ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ಕಿನ್ನಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕುನ್ನಿ ಆಗಿರಬಹುದು. ಕಾಸರಗೋಡಿನ ಹವ್ಯಕರ ಆಡುನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಞಕಾರಸಹಿತ ಪದಗಳಿವೆ – ಞಾಣು (ಹುರಿದ ಕರಿದ ತಿಂಡಿ ತಣ್ಣಗಾಗು). ಞಜ್ಜ (ಲೋಹದ ಪಾತ್ರೆ, ನಜ್ಜುಗುಜ್ಜಾಗು) ಇತ್ಯಾದಿ. ಇದು ಆ ಕಡೆಯಿಂದ ಮಲಯಾಳದ ಪ್ರಭಾವವಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಅಂತೂ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದು ಮರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡದ ಕೆಲವು ಉಪಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇತರ ದ್ರಾವಿಡಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಶಬ್ದದ ಮೂಲಕ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ವಚಿತ್ಕವಾಗಿ ಜ ದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿ ಞ ಒತ್ತಕ್ಷರವಾಗಿ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬರುವುದರಿಂದ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸೇರಿಸಿರಬಹುದು.

11 ವರ್ಣಾತ್ಮಕ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನ—ಜಿ. ಎಸ್. ಕುಳ್ಳಿ. ಪುಟ. 69.

ಇದು ಇದರ ಲಿಪಿಸಂಬಂಧವಾದ ಕಾರಣವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣ ಉಚ್ಚಾರಣ ಸಂಬಂಧವಾದುದು.

'ಜ್ಞ'ದ ಉಚ್ಚಾರವು ಹಲವರಲ್ಲಿ ಹಲವು ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಮೈಸೂರು ಕಡೆಯುವರು ಜ್ಞವನ್ನು ಗ್ನ ವೆಂಬಂತೆಯೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದವರು ದ್ನ್ಯ ಎಂಬಂತೆಯೂ ಮದ್ರಾಸು ಕಡೆಯುವರು ಗ್ನ್ಯ ಅಥವಾ ಜ್ಞಾನ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಜ ಬಿಟ್ಟು ಞಾನ ಎಂಬಂತೆಯೂ ಮಲಯಾಳಿಗಳೂ ಞ್ಞ ಎಂಬಂತೆಯೂ ಹಿಂದಿ ಮಾತಾಡುವವರು ಗ್ಯ ವೆಂತಲೂ (ಉದಾ. ಗುಪ್ತಜ್ಞಾನ್-ಗುಪ್ತಗ್ಯಾನ್) ತೆಲುಗರು ಗ್ನ ಎಂಬಂತೆಯೂ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕೀರ್ತನಕಾರರಾದ ತ್ಯಾಗರಾಜಸ್ವಾಮಿಗಳ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿದೆ. ಅವರ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆದ್ಯಕ್ಷರ ಅಥವಾ ದ್ವಿತೀಯಾಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸವಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಉದಾ–

"ವಾತಾಪಿ ಗಣಪತಿಂ ಭಜೇಹಂ
ವಾರಣಾಸ್ಯಂ ವರಪ್ರದಂ..." ಇತ್ಯಾದಿ.

ಹೀಗೆಯೇ ಇನ್ನೊಂದು ಕೀರ್ತನೆ—

"ಜ್ಞಾ (ಗ್ನಾ) ನ ಮೊಸಗರಾದಾ
ಗರುಡಗಮನ ವಾಸುದೇವಾ" ಎಂದಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಪಾದ ಗಕಾರದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದರಿಂದ ತ್ಯಾಗರಾಜರು ಅದಕ್ಕೆ ಸಮನಾಗಿ ಪ್ರಾಸವಿರುವಂತೆ ಒಂದನೆಯ ಪಾದದ ಆದ್ಯಕ್ಷರವನ್ನು 'ಗ್ನಾನ' ವೆಂದೇ ಇಟ್ಟು ಕೀರ್ತನೆ ರಚಿಸಿರಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ತೆಲುಗರಾದ ಅವರು ಜ್ಞವನ್ನು ಗ್ನ ವೆನ್ನುವ ರೂಢಿಯುಳ್ಳವರು. ಜ್ + ಞ್ ಗಳ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ತಿಳಿದು ಸರಿಯಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸುವವರು ಇದನ್ನು ಜ್ಞಾನ ಎಂದೇ ಉಚ್ಚರಿಸುವುದಿದ್ದರೂ ಕೀರ್ತನಕಾರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಗ್ನಾನವೇ ಆಗಿರಬೇಕಲ್ಲವೇ ? ಕೆಲವು ಕನ್ನಡಿಗರು 'ಜ್ಞಾನ'ವನ್ನು ಜಾನ ವೆನ್ನುವುದೂ ಇದೆ. ಜ್, ಞ್ ಎರಡೂ ತಾಲವ್ಯಗಳು ಒತ್ತಿ ಉಚ್ಚರಿಸಬೇಕಾದವಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಯಾಸ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ವಿವಿಧವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಧ್ವನ್ಯಂಗಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆನ್ನಬಹುದು. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ತಾವು ಉಚ್ಚರಿಸುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಬರೆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಿತ ರೂಪವಿಲ್ಲದೆ ಗೊಂದಲವುಂಟಾಗಬಹುದೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ನಾಗರಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಲಿಪಿಸಂಕೇತವನ್ನೇ (ಜ್ಞ) ಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹೇಳಿದರೂ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿ ಏಕರೂಪತೆಯಿರಲೆಂದು ವರ್ಣಮಾಲೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವಾಗಲೇ ಇದನ್ನೂ ಹೇಳಿಕೊಡುವ ರೂಢಿಯುಂಟಾಗಿರಬಹುದು. ಇದು ಕೂಡ ನಾಗರೀಲಿಪಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿರಬಹುದು.

ಕೆಲವೆಡೆ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತ್ರ ವನ್ನೂ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದೆ. ನಾಗರಿಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಲಿಪಿ ತ್ರ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಇರಲೆಂದು ಸೇರಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು. ಇದು ಅನವಶ್ಯ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಪರೂಪದ ಒತ್ತಕ್ಷರಗಳಾಗಿರುವುದು, ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯವಿರುವುದು, ನಾಗರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಲಿಪಿಸಂಕೇತಗಳಿರುವುದು ಕಾರಣವಾಗಿ ವರ್ಣಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷ, ಜ್ಞ ಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣಗಳ ವರ್ಣಮಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಇವಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆಯೂ ಸ್ಥಾನವಿರಲಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಸ್ಥಾನಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇವು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವರ್ಣಗಳೇ ಅಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಲಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ನಾಳೆ

ಎಂ. ಎನ್. ಜೈಪ್ರಕಾಶ್

ನಾಳೆ ಬರುವೆನೆಂದು ನುಡಿದು ಅವನು
ನನ್ನ ಬಿಟ್ಟು ತೆರಳಿದ.
'ನಾಳೆ' ಎಂಬ ಮಾತ ಬರೆದು ನಾನು
ನನ್ನ ಮನೆಯ ನೆಲವನ್ನೆಲ್ಲ ತುಂಬಿದೆ.
ಬೆಳಗಾದಾಗ, ಅವರೆಲ್ಲರು ನನ್ನ ವಿಚಾರಿಸಿದರು :
ಗೆಳತಿ, ಹೇಳು ನಮಗೆ,
ನಿನ್ನ ಆ 'ನಾಳೆ' ಎಂದು ಬರುವುದು ?
ನಾಳೆ—ನಾಳೆ—ನಾಳೆಯೆಂದು ಕಾದು
ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಹಾರಿಹೋದವು—
ಹಿಂದಿರುಗಲೇ ಇಲ್ಲ ನನ್ನ ನಲ್ಲ.

ವಿದ್ಯಾಪತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: ಸುಂದರಿ, ಕೇಳು,
ಬೇರೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅವನನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿದಿರಬಹುದು !

ಅಮರತ್ವ ಸಾಧ್ಯವೇ ?

ಡಿ. ಎಸ್. ಶಿವಪ್ಪ

ಅಮೆರಿಕದ ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯದ ಒಂದು ವಿಸ್ತರಣದಲ್ಲಿ 1974ರ ಫೆಬ್ರುವರಿ 24 ರಂದು ಒಂದು ಬಾಡಿಗೆಯ ಮನೆಯ ಹಿತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ, 65 ವರುಷದ ಒಬ್ಬ ಗಂಡಸು, 74 ವರುಷದ ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸು ಮಂಜು ಕವಿದ ಇಬ್ಬರೂ ಬಾಡಿಗೆ ಹಿಡಿದರು. ಇವರು ಹೀಗೆ ನೆಲೆಸಿದ್ದನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಬಯಸದುದರಿಂದ ಅವರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಗುಟ್ಟಾಗಿರಿಸಿರುವರು.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲದಷ್ಟು ತಣ್ಣಗಿರುವ ಈ ಜಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಈ ಬಾಡಿಗೆ ಹಿಡಿಯುವ ಮುಂಚೆ ಹಿಂದೆಂದೂ ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ಕಂಡಿರಲೂ ಇಲ್ಲ, ಮಾತಾಡಿರಲೂ ಇಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ವರುಷಗಳೇ ಉರುಳಿದರೂ ಅವರು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಮಾತಾಡಿಸಿಲ್ಲ, ಗೊತ್ತೂ ಇಲ್ಲದಂತಿರುವರು. ಇನ್ನು ಮುಂದೂ ಎಂದಾದರೂ ಅವರು ಮಾತಾಡುವರೆಂಬ ಭರವಸೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಹಾಗೇನಾದರೂ ಮಾತಾಡಿಬಿಟ್ಟರೆ ಅದೊಂದು ಅದ್ಭುತ ಸೋಜಿಗವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಫೆಬ್ರುವರಿ ಮೊದಲಲ್ಲೇ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಲಕ್ವ ಹೊಡೆದು ಸತ್ತಿದ್ದರು.

ತಮ್ಮ ಈ ಪ್ರೀತಿ ಪಾತ್ರರನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಇವರ ಬಂಧುಗಳು ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸತ್ತಕೂಡಲೇ ಹೆಣಗಳನ್ನು ಮಂಜುಗಡ್ಡೆಯಲ್ಲಿರಿಸಿ, ರಕ್ತವನ್ನೆಲ್ಲ ತೆಗೆದುಹಾಕಿ ವಿಶೇಷ ರಸಾಯನಿಕ ದ್ರವಗಳನ್ನು ತುಂಬಿ ಒಣ ಸೀರ್ಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲಿರಿಸಿದರು. ಎರಡು ವಾರಗಳೊಳಗಾಗಿ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಭಾರಿ ಗಾತ್ರದ ತರ್ಮಾಸ್ ಸೀಸೆಯಂತಿರುವ 10 ಅಡಿ ಉದ್ದ 4 ಅಡಿ ವ್ಯಾಸದ ಶವದಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಲಗಿಸಿ, ದ್ರವ ರೂಪ ಸಾರಜನಕ ತೀವ್ರ ತಂಪಿನಲ್ಲಿ (ಸೊನ್ನೆ ಫ್ಯಾ. ಗೂ ಕೆಳಗಿನ ಆಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ) ಜೋಪಾಸನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬಹುಮಂದಿ ಮರೆತರೂ ಅವರೆಲ್ಲೂ ಹೋಗದೆ, ಪಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಮಲಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಹೂಳುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂಸ್ಥೆಯವರಂತೂ, ಇವರಿಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಣ ಅಮಾನತ್ತಿನಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವರೇ ಹೊರತು ಸತ್ತಿರುವರೆಂದು ಭಾವಿಸಿಲ್ಲ.

ಭವಿಷ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಯೋಜನೆಯಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಸುಗಮವಾಗಿ ನಡೆದರೆ, 'ಅಮಾನತ್ತಿ'ನಲ್ಲಿರುವ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಈ ತರ್ಮಾಸ್ ಸೀಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ತಂಪಿನಿಂದ ಹೊರತೆಗೆದು ಇವರನ್ನು 'ಸಾಯಿಸಿದ' ಲಕ್ಷ್ಯದ ಹಾನಿಯನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿ ಚೇತನ ತುಂಬುವ, ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟದಿರುವ ಬುದ್ಧಿ ಕುಶಲತೆಯ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನೇ ಎದುರು ನೋಡುತ್ತಿರುವರು.

ಈಗಿನ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಂತೂ ಸತ್ತ ಇವರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಮುಂದೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭವಿಷ್ಯ ಇರುವುದನ್ನೇ ಶಂಕಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಆದರೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ಸ್ಯಾನ್‌ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ಕೋದ ಪ್ರದೇಶದ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆ (ಕ್ರಯೋನಿಕ್ಸ್) ಸಂಘವೂ (ಸಾವು ಎನ್ನಬೇಡಿ! ಎಂಬ ಧ್ಯೇಯ ಇವರದು). ಅಮೆರಿಕದ ಬೇರೆ ಇಂತಹ ಸಂಘಗಳೂ, ಮಾನವ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹಾರಾಡುವುದನ್ನು ಲಿಯೊನಾರ್ಡೊ ಡಾ ವಿಂಚಿ ಕನಸು ಕಂಡಿದ್ದಂತೆ ಮುಂದೇನಾದರೂ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಇವರನ್ನು ಮರು ಚೇತರಿಸಬಲ್ಲರೆಂದು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಂಬಿವೆ. ಅಮಾನತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಇವರಿಗೆ ಅಪಾರ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ದ್ರವರೂಪದ ಸಾರಜನಕದ ತಂಪಿನಲ್ಲಿ ದೇಹ ಹಾಳಾಗಲು ಯುಗಗಳೇ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ.

ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿ, 1967ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಾರ್ಥವಾಗಿ ಇಂತಹ ಸೀಸೆಯೊಂದರೊಳಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬನ ಹೆಣವನ್ನು ಹಾಕಿದ ಮೇಲೆ ದೀರ್ಘ ಕಾಲದ ಜೋಪಾನನೆಗಾಗಿ ನೀರ್ಗಲ್ಲಾಗಿಸಿ ಇಟ್ಟಿರುವ ಇನ್ನೂ 18 ಮಂದಿ ಅಮೆರಿಕನ್ನರೊಂದಿಗೆ. ಅಮಾನತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಸರದಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿರುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮಂದಿ ಅಜ್ಞಾತರಾಗಿರಲು ಬಯಸಿ ತಮ್ಮ ಹೆಸರನ್ನು ಜನರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವರಂತೂ, ನಾವೆಲ್ಲ ಈ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ತೊರೆದಮೇಲೆ ಹಿಂದಿರುಗುವುದನ್ನು ಗುಟ್ಟಾಗಿರಿಸಲು ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಇಂತಹವರಲ್ಲಿ, ಜನವರಿ 1967ರಲ್ಲಿ ಸತ್ತು ಸಂಕೀರ್ಣ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ವಿಧಾನ ಕ್ರಮಗಳಿಗೀಡಾದ ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ ಜೇಮ್ಸ್ ಬೆಡ್‌ಫರ್ಡ್ ಒಬ್ಬ. ಕೇವಲ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವೆನಿಸಿದ ಬೀಳ್ಕೊಡುಗೆಯ ಮುಂಚೆ ರಾಬರ್ಟ್ ಎಟ್ಟಿಂಗರ್ ತನ್ನ 'ಅಮರತ್ವದ ಸಾಧ್ಯತೆ' ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನೂ ಜೋಪಾನಿಸಿಡಬೇಕೆಂದು ಆಶಿಸಿದ್ದ.

ನೀರ್ಗಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆಯ ಪಿತಾಮಹನಾದ ಎಟ್ಟಿಂಗರ್ ಅಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ 1950 ರಿಂದಲೂ ಆಸಕ್ತ. ವಿಪರೀತ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ತಂಪಿನ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಜೀವಂತ ಊತಕಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿ ತಣ್ಣಗಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಹಾನಿಯೊಂದಿಗೆ ಚೇತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಜೀವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಮತ್ತಿತರ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಕಣ್ಣರಿಕೆಗಳೇ ಇವನಿಗೆ ಮೂಲ ಸೂತ್ರಗಳಾದುವು. ಆಗ ತಾನೇ ಸತ್ತವನ ಹೆಣ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೊಂಚವೇ ಸತ್ತಿರುವುದೆಂದು ತರ್ಕಿಸಿ. ದೇಹದ ಬಹುಪಾಲು ಜೀವಕಣಗಳನ್ನು

ನಿರಂತರವಾಗಿ ಕೆಡನಂತಿರಿಸುವ, ಹುಷಾರಾಗಿ ನೀರ್ಗಲ್ಲಾಗಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದನು.

ಅನೇಕರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಭವಿಷ್ಯದ ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರಿದ ವೈದ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಈ 'ಹೆಣ'ವನ್ನು ರೋಗಿಯಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಗುಣಪಡಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಎಟ್ಟಿಂಗರ್. ಒಂದು ವಿಜ್ಞಾನ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವನೇ ಬರೆದಂತೆ, 'ಮುಂಬರುವ ಕಲಾಕುಶಲತೆಯನ್ನು ರೋಗಿಗೆ ನಾವೀಗ ಒದಗಿಸಲಾರೆವಾದ್ದರಿಂದ, ರೋಗಿಯನ್ನೇ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೊಯ್ಯಬೇಕು. ನೀರ್ಗಲ್ಲಾಗಿಸುವುದರಿಂದ ಕೊಂಚ ಹಾನಿಯಾಗುವುದರ ಹೊರತು, ದ್ರವರೂಪದ ಸಾರಜನಕದಲ್ಲಿ ಜೋಪಾನಿಸಿದರೆ ಸತತವಾಗಿ ಏನೂ ಬದಲಾಗದಂತೆ ಇರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಈ ಸದ್ಭಾವನೆಗಳಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯವೆನಿಸಿ, ಮುಪ್ಪಿನ ದೇಹವನ್ನು ದುರ್ಬಲತೆಯೊಂದಿಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಹಾನಿಗಳನ್ನೂ ಗುಣಪಡಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲವೇ ಸರಿಪಡಿಸುವುದೂ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾದರೆ, ಆಗ ಇಂದು 'ಸತ್ತವರೆ'ಲ್ಲರಿಗೂ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ದೀರ್ಘಾಯುಸ್ಸು ಕಟ್ಟಿಟ್ಟ ಹಾಗೇ.

ಹೀಗಾಗಬಹುದೆಂದು ಬಹಳ ಮಂದಿ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಎಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಕೆಲವರ ಹೇಳಿಕೆ. 'ಇದೊಂದು ಹುಡುಗಾಟದ ಕನಸು' ಎಂದರೂ, ಒಬ್ಬ ವಿಜ್ಞಾನಿಯಂತೂ ಉಳಿದ ಎಷ್ಟೋ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಂತೆ ಇದೆಂದಿಗೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನದಿದ್ದರೂ, ಮುಂದೆಂದಾದರೂ ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳ ಅದ್ಭುತ ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದೇನೋ ಎನ್ನುವನು.

ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಿಮಾನಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಡಿಕ್ಕಿ ಹೊಡೆದಾಗ ಆಗುವ ಸಾವುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ದುರ್ಲಭವಾಗಿ ಅಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆ ಸಫಲವಾಗುವ ಸಂಭವ ವಿರುವಾಗ, ಮುಂದೆ ಎಂದಾದರೂ ಅಮಾನತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವವರು ಚೇತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕೊಂಚ ಇರಲೂಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಅವರ ದೇಹಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಎತ್ತಿಹಾಕಿ ಒಡೆಯದೆ, ಭೂಕಂಪದಲ್ಲಿ ಚೂರುಚೂರಾಗದೆ. ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಸುಡದೆ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ತಲೆಗಳ ಅಗತ್ಯ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಇದು ನಡೆಯಬಹುದು.

ಈ ಹುಲುಕಡ್ಡಿಯಷ್ಟು ಆಸೆಯೇ ಡಾ॥ ಬೆಡ್‌ಫರ್ಡ್, ತಾನು ಸತ್ತಾಗ ತನ್ನ ದೇಹದ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ಜೋಪಾಸನೆಗೂ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೂ ಏರ್ಪಡಿಸಲು ಕಾರಣ. ಇವೆರಡು ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಲಕ್ಷ ಡಾಲರುಗಳಿಗೂ ಮಿಗಿಲಾದ ಹಣವನ್ನು ಈ ಮನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ತನ್ನ ಉಯಿಲಿನಲ್ಲಿ ಬರೆದಿಟ್ಟು, ತನ್ನ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಗಳು ನ್ಯಾಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಕಚ್ಚಾಡಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿದ. ಈ ಉಯಿಲನ್ನು ತಿದ್ದಿ, ಡಾ॥ ಬೆಡ್‌ಫರ್ಡ್‌ನನ್ನು ಹೂತುಬಿಟ್ಟು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ

ವಾಗಿ ಅವನ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಹಂಚಿಬಿಡಲೂ ಕೆಲವರು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಇಷ್ಟಾದರೂ, ಅವನ ಕೊನೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯದ ನ್ಯಾಯಾಲಯ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು, ತನ್ನ ಸತ್ತ ತಂದೆಯ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ಕೋಶವನ್ನು ಪ್ರವರೂಪದ ಸಾರಜನಕದ ಕಡು ತಂಪಿನಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಅವನ ಮಗನ ವಶದಲ್ಲಿ ಡಾ॥ ಬೆಡ್‌ಫರ್ಡ್‌ನನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ಆಗಸ್ಟ್ 1968ರಲ್ಲಿ ವಾಸಿಯಾಗದ ಕರುಳು ಬೇನೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ಸತ್ತ, ಆಕಾಶಯಾನ ಇಂಜನಿಯರಿಂಗ್ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ 24 ವರ್ಷದ ಮ್ಯಾಂಡೆಲ್ ಇಂತಹ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಅವಾನತ್ತಿನವ. ಅವನು ಸಾಯುವುದಕ್ಕೆ 6 ತಿಂಗಳು ಮುಂಚೆ ತಾನು ನ್ಯೂಯಾರ್ಕಿನ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆ ಸಂಘವನ್ನು ಸೇರಲು 5 ಡಾಲರುಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿ, ತಾನು ಸತ್ತಕೂಡಲೇ ನೀರ್ಗಲ್ಲಿನಲ್ಲಿರಿಸಲು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದ. ಹೂತುಬಿಟ್ಟು ಮರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಅವನನ್ನು ನೀರ್ಗಲ್ಲಾಗಿಸಿಡುವುದು ತನಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಮಾಧಾನಕರವೆಂದು ಅವನ ತಾಯಿ ಹೇಳಿದಳು. ನ್ಯಾಯವಾದಿ ಹೆಂಡರ್ಸನ್ ಉಗ್ರಾಣ ಕೋಣೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸಿಟ್ಟಿರುವ ಮೂವರು ಅವಾನತ್ತಿನವರಲ್ಲಿ ಈ ದಿವಂಗತ ಮ್ಯಾಂಡೆಲ್ ಕೂಡ ಸೇರಿದ್ದಾನೆ. ಇನ್ನುಳಿದ 20 ಜನರ ಹೆಸರು, ಅವರನ್ನು ಇರಿಸಿರುವ ಜಾಗ, ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಖಾಸಗಿತನ, ಘನತೆ, ಮರ್ಯಾದೆ, ಭದ್ರತೆ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಗುಟ್ಟಾಗಿಡಲಾಗಿದೆ. ವಿಧುರನೊಬ್ಬ ನೀರ್ಗಲ್ಲಾಗಿಸಿದ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಮನೆಯ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲೇ ನೀರ್ಗಲ್ಲಕೋಶದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವನು, ಅದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ತನ್ನದನ್ನೂ ಇರಿಸಲು ಯೋಜಿಸಿರಬೇಕು.

ನ್ಯೂಯಾರ್ಕಿನ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆ ಸಂಘದ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಕೆಂಟ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಂಘದ ಭವಿಷ್ಯ ಆಶಾದಾಯಕವಾಗಿಲ್ಲ. ನಗರದಲ್ಲಿ ಸಾಯುವವರಿಗೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲದಂತಿದ್ದರೂ, ಐದು ವರುಷಗಳಲ್ಲಿ ಸದಸ್ಯರ ಸಂಖ್ಯೆ 130 ಇದ್ದುದು ಹತ್ತಾರಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅವಾನತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದವನು ಒಬ್ಬನನ್ನು ಹೊರತೆಗೆಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅವಾನತ್ತಿನಲ್ಲಿದ್ದವನನ್ನು ನೀರ್ಗಲ್ಲ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿರಲು ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಅವನ ವಿಮೆ ಮತ್ತಿತರ ಹಣವನ್ನು ನಂಬಿ ಒಪ್ಪಿದ್ದಳು. ವರುಷದೊಳಗಾಗಿ ಆ ಹಣ ತನ್ನ ಅನ್ನ ವಸತಿಗಾಗಿ ಬೇಕೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿದಾಗ, ಅವನನ್ನು ಹೊರತೆಗೆದು ಕೊನೆಗೆ ತಣ್ಣಗೇ ಹೂಳಿದ್ದೂ ಆಯಿತು.

ಕ್ಯಾಲಿಫೋರ್ನಿಯದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಕೊಂಚ ಉತ್ತಮವೆನಿಸಿದರೂ, ಅಲ್ಲೂ ಸತ್ತವರನ್ನು ನೀರ್ಗಲ್ಲಲ್ಲಿ ಜೋಪಾಸನೆ ಮಾಡುವುದು ಬಹಳ ಮುಂದಿಗೆ ಹಿಡಿಸಿಲ್ಲ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಗಟ್ಟಿಯೆಂದರೆ, ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಆ ಮುದುಕ ಮುದುಕಿ ಇಬ್ಬರೇ. ನೀರ್ಗಲ್ಲ ಕೋಶದಲ್ಲಿರಿಸಲು 5,500 ಡಾಲರುಗಳು ಹಿಡಿದುವು. ಇದರ ಮೇಲೆ,

ಅವರ ರಕ್ಷಣೆ, ಬಾಡಿಗೆ, ಉಸ್ತುವಾರಿಗೇ ವರುಷಕ್ಕೆ 1,500 ಡಾಲರುಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಖರ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಮಿಚಿಗನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಎಟ್ಟಿಂಗರ್ ಅಧ್ಯಕ್ಷನಾಗಿರುವ ಸಂಘದ ವಶದಲ್ಲಿ ಸುಸಜ್ಜಿತ ವಾಹನವಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಕೇಳುವವರೇ ಇಲ್ಲ. ದ. ಫ್ಲಾರಿಡ, ಜಾರ್ಜಿಯ, ಲಾಸ್ ಏಂಜೆಲಿಸ್‌ಗಳಲ್ಲೂ, ಫ್ರಾನ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಒಂದೂ, ಯುರೋಪಿನ ಬೇರೆಡೆಗಳಲ್ಲೂ, ವ. ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲೂ ಈ ಸಂಘಗಳಿವೆ. ಒಟ್ಟು 2000ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂದಾಜಿವೆ. ನೀರ್ಗಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆ ಸಂಘಗಳಿಗೆ ಹಣದ ಅಭಾವ ತೀವ್ರವಾಗಿದೆ.

ಕೆಂಟ್ ಹೇಳುವಂತೆ, ಜನರಿಗೆ ಅಮರತ್ವದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಸಾವಿನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೇ ನಂಬಿರುವರು. ಕೆಂಟ್ ಕೂಡ ಅಮರತ್ವದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಆಸಕ್ತನಾಗಿಲ್ಲ. ಆಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ತಾನು ಎಲ್ಲಾದರೂ ಸತ್ತರೆ, ತನ್ನ ಜೀವಂತ ಜೀವಕಣಗಳು ಸತ್ತುಹೋಗುವ ಮುಂಚೆಯೇ, ಕಂಡವರು ಕೂಡಲೇ ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನು ತಂಪಾಗಿರಿಸುವ ಪರಿಣತರಲ್ಲಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವಂತೆ ಸೂಚಿಸುವ, ಎಚ್ಚರಿಸುವ ರೊಟ್ಟು ಕಾಗದವನ್ನು ತನ್ನ ದುಡ್ಡಿನ ಚೀಲದಲ್ಲಿ ಈಗ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಪಘಾತವಾದರೆ ಜನರು ಮೊದಲು ತನ್ನ ದುಡ್ಡಿನ ಚೀಲವನ್ನೇ ಹಾರಿಸಿಬಿಡುವುದರಿಂದ, ಅದರಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವನು. ಅವನು ಭಾವಿಸುವಂತೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಇರುವುದು ಒಂದೇ ಉಪಾಯ. ವಾಸಿಯಾಗದ ರೋಗ ಹತ್ತಿ ಸಾವು ಹತ್ತಿರವಾದಾಗ, ದೇಹ ಕೊಂಚವೂ ಕೆಡದಂತೆ ಜೋಪಾನಿಸಲು ಎಲ್ಲ ಸೌಕರ್ಯಗಳೂ ಇರುವ ಆಸ್ಪತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸೇರಿರುವುದೇ ಆ ಉಪಾಯ.

ಆದರೆ, ಕೆಂಟ್, ಎಟ್ಟಿಂಗರ್ ಮತ್ತಿತರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಜೋಪಾಸನೆಗೆ ಆದರ್ಶ ವಿಧಾನ ಸುಲಭ ಸರಳವಲ್ಲ. ಮೊದಲೇ ಗೊತ್ತಿದ್ದು ಮುನ್ನೆಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ಏರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದ ಹೊರತು ಜನಸಾಮಾನ್ಯನೊಬ್ಬ ಸತ್ತರೆ ಈ ಸಿದ್ಧತೆಗಳು ಯಾವುವೂ ಅವನಿಗೆ ದೊರೆಯಲಾರವು. ಅವು ಸಿಕ್ಕಿದರೂ ಎಷ್ಟೋ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳವರು ಸಹಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಎಂತಹ ಅನುಕೂಲಕರ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ, ನೀರ್ಗಲ್ಲ ತಂಪಿನಲ್ಲಿರಿಸುವ ಉತ್ತರ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಸತ್ತಕೂಡಲೇ ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಕ್ತದ ಚಲನೆ ನಿಂತುಹೋಗಿ, ಮಿದುಳು, ಜೀವಾಳದ ಅಂಗಗಳು ಹಾಳಾಗದಂತೆ ಇರಿಸಲು ಗುಂಡಿಗೆ–ಪುಪ್ಪುಸ ಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ದೇಹವನ್ನು ಮೊದಲು ಹೊಂದಿಸಬೇಕು. ಆಮೇಲೆ ಅನಗತ್ಯವಾದ ಜೀವಕಣಗಳು ಹಾಳಾಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು, ನಿಯಂತ್ರಿತ ವೇಗದಲ್ಲಿ ದೇಹ

ವನ್ನು ಕ್ರಮೇಣ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ತಂಪಿಗಿಳಿಸಲು ತಾಪವಿಸಿಮಯ ಯಂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಸಜ್ಜಿತ ಶಸ್ತ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಕೋಣೆಗಳ ಹೊರಗಡೆ ಇಂತಹ ಜಟಿಲ ವಾದ ಶಸ್ತ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪಾನತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವವನ ಮೇಲಂತೂ ಇದನ್ನು ನಡೆಸಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರ ಬದಲಾಗಿ, ಸತ್ತಕೂಡಲೇ ಮಂಜುಗಡ್ಡೆಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹವನ್ನು ಇರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆಮೇಲೆ ಮುಂದೆ ರಕ್ತವನ್ನೆಲ್ಲ ತೆಗೆದು ರಸಾಯನಿಕ ದ್ರವದ ಪೂರಣಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗುವುದು.

ಮಂಜುಗಡ್ಡೆಯ ಹರಳುಗಳಿಂದ ಜೀವಂತ ಜೀವಕಣಗಳು ಹಾಳಾಗದಂತೆ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ತಂಪಿಗಿಳಿಸುವ ಮುಂಚೆ ನೀರ್ಗಲ್ಲಿಂದ ರಕ್ಷಿಸುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹಾಕಬೇಕು. ಒಳಗಿರುವ ನೀರನ್ನು ನೀರ್ಗಲ್ಲ ಹರಳುಗಳಾಗಿಸಿ, ಜೀವಕಣಗಳನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುವು ದನ್ನು ಇದು ತಪ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಕೀಟಗಳಲ್ಲಿರುವ ಗ್ಲಿಸರೀನ್ ಅಂತಹ ವಸ್ತು ಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಡೈಮಿತೈಲ್ ಸಲ್ಫಾಕ್ಸೈಡ್‌ನಂತಹವು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವಿವೆ. ವಾಸ್ತ ವಿಕವಾಗಿ, ಮೈಯಲ್ಲಿರುವ ಕೋಟ್ಯನುಕೋಟಿ ಜೀವಕಣಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಈ ವಸ್ತುವಿನ ದ್ರಾವಣವನ್ನು ಹರಿಸುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟ. ನಿಯಂತ್ರಿತ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಯೋಗ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಬಿಡಿ ಜೀವಕಣಗಳಿಗೆ ಗ್ಲಿಸರೀನ್ ಪೂರೈಸಬಹುದಾದರೂ ಶೇಕಡ 70-80 ಮಾತ್ರ ಹಾಳಾಗದೆ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ.

ತರಾತೆರನ ಬಗೆಗಳ, ಗಾತ್ರಗಳ ಜೀವಕಣಗಳು ಮೈಯಲ್ಲಿರುವಾಗ ಹೀಗೆ ಹಾಳಾಗುವುದು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು. ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣವೆನಿಸಿದ ಅಂಗಗಳು ಕೂಡ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ತಂಪನ್ನು ತಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾರವು. ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಂತೆ, ನೀರ್ಗಲ್ಲ ತಂಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟ ಇಡೀ ಅಂಗಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬೆಚ್ಚಗಿಸಿದಾಗ ಕೆಲಸ ಕೆಟ್ಟಿದ್ದವು, ಇಲ್ಲವೇ ಬೇಗನೆ ಹಾಳಾದವು. ಇಡೀ ಅಂಗವನ್ನೇ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ತಂಪಿಗಿಳಿಸಬೇಕಾದರೆ, ಮೊದಲು ಅಂಗಭಾಗಗಳನ್ನು ಕೆಡದಂತೆ ನೀರ್ಗಲ್ಲಿನರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಇದೇ ಇನ್ನೂ ಪೂರ್ತಿ ಸಫಲವಾಗಿಲ್ಲ.

ನೀರ್ಗಲ್ಲ ತಂಪಿಗಿಳಿಸಿದಾಗ ಹಾಳಾದುದನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಉಪಾಯವನ್ನು ಮುಂದೆಂದಾದರೂ ಯಾರಾದರೂ ಕಂಡುಹಿಡಿದಾರೆಂಬ ಭರವಸೆಯಿಂದ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವರು. ವಿಜ್ಞಾನ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ವರದಿಯಾಗಿ ರುವ ಯಶಸ್ವೀ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಅವರು ಉದಾಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ನಾಯಿಯ ಸಣ್ಣ ಕರುಳನ್ನು ಒಂದು ವಾರದ ಕಾಲ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ತಂಪಿಗಿಳಿಸಿದ್ದು ಎಂದಿನ ಕಾವಿಗೆ ಸಫಲವಾಗಿ ತಂದಿದ್ದು ; ನಾಯಿಯ ಮೂತ್ರಪಿಂಡಗಳನ್ನು ಋಣ 50° ಸೆ. ಆಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಳಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಚೇತರಿಸಿದ್ದು ; ಬೆಕ್ಕುಗಳ ಮಿದುಳುಗಳನ್ನು ಆರು ತಿಂಗಳೂ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ತಂಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದು ಬಿಸಿಮಾಡಿದಾಗ ಅವರಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯುತ್ತಿನ ಚಟುವಟಿಕೆ

ೀಡಿದ್ದು. ವಿದ್ಯುತ್ತಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ಮಿದುಳಿನ ಜೀವಕಣಗಳು ಬದುಕಿರಬೇಕಿಲ್ಲ ವೆಂಬ ಒಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಪರ ಮತ್ತು ವಿರೋಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು, ಸಂಗತಿಗಳು ಇದ್ದರೂ, ಕೆಂಟ್ ಮತ್ತಿತರ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಕೆಲವೇ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಮರತ್ವದ ಸಾಧನೆ ಆಗಿಯೇ ತೀರುವುದೆನ್ನಲು ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪುರಾವೆಗಳಿವೆಯೆಂದು ಭರವಸೆಯಿಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ಒಬ್ಬನನ್ನು ನೀರ್ಗಲ್ಲ ತಂಪಿಗಿಳಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾದರೂ, ಅವನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಬಿಸಿಮಾಡಿ ಜೀವದಿಂದ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಕಷ್ಟ. ಇದರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಬಿಡಿಸಿ ಭವಿಷ್ಯದ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅದನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲರೆಂಬ ಆಸೆ ಅವರಿಗಿದೆ. ಅಮಾನತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವವನ ಸಂಬಂಧಿಯೊಬ್ಬನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಸಂಬಂಧಿ ಮತ್ತೆ ಬದುಕಿ ಬರುವುದೂ ಒಂದೇ, ತನಗೆ ಲಾಟರಿಯಲ್ಲಿ ಹಣ ಬರುವುದೂ ಒಂದೇ. ಸಾಯುವವನ ಆಸೆಯನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದು ನಮ್ಮ ಧರ್ಮ. ಗಲ್ಲಿಗೇರುವವನು ತಾನು ಮಸಾಲೆ ಕಡುಬು ತಿನ್ನಬಯಸಿದರೆ ಅದನ್ನೇ ಅವನಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ತೂಕ ಹೆಚ್ಚಬಾರದೆಂದು ಬರೀ ತರಕಾರಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿನ್ನಬಯಸಿದಲ್ಲಿ, ಇದೇ ನಿನ್ನ ಕೊನೆಯೆಂದು ಯಾರೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅವನ ದುಡ್ಡು. ಅವನ ಖರ್ಚು.

ಅವನು ಬದುಕಿದ್ದರೇನೋ ಅವನ ದುಡ್ಡು ಸರಿ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲೇ ಇರುವುದು ತೊಡಕು. ಎಷ್ಟೇ ಹುಷಾರಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ, ಉಯಿಲುಗಳಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಣಿಸಿದ್ದರೂ, ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ ಆ ದುಡ್ಡು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಅವನದೇ ಆಗಿ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಆದರೆ ನೀರ್ಗಲ್ಲ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ನ್ಯಾಯ ಸಂವಿಧಾನಗಳಲ್ಲೇ ತಿದ್ದುಪಡಿಗಳನ್ನು ತರಲೂ ಯತ್ನಿಸಿರುವರು.

ನೀರ್ಗಲ್ಲ ವಿದ್ಯೆಗೆ ಹಣವಂತರ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ನಿರಂತರತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದರೆ, ಹಣವಂತರನ್ನು ಪುಸಲಾಯಿಸಿ, ಅದರ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ದುಡ್ಡು ಸುರಿಯುವಂತೆ ಒಪ್ಪಿಸಬಹುದು. ಇದರಿಂದ, ಅವರು ನಿಧನರಾದರೂ ಹಣವನ್ನೂ ತಮ್ಮೊಡನೆ ಸಾಗಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಮಹದಾಸೆಯ ಉತ್ತೇಜನ. ಸೇಕಡ 7.5ರ ವಾರದ ಚಕ್ರಬಡ್ಡಿಯಲ್ಲಿ 20,000 ಡಾಲರುಗಳನ್ನು ಠೇವಣಿ ಇರಿಸಿದರೆ ಕೆಲವು ಸಾವಿರ ವರುಷಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಬೆಳೆಯಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಿ.

'ಅಮಾನತ್ತಿನಲ್ಲಿರುವವರನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೊರತೆಗೆದು ಚೇತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಮೇಲೆ ಅವರನ್ನು ಕೇಳುವವರೇ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಗತಿಯೇನು ? ಎಲ್ಲೋ

ಪೂರ್ವಕಾಲದ ಮಾನವರನ್ನು ಹೊರತಂದ ಹಾಗಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ?' ಎನ್ನಬಹುದು. ನೀರ್ಗಲ್ಲ ತಂಪಿನಲ್ಲಿ ಇಡುವುದೊಂದೇ ಮಹಾ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲ. ಸಾಯುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬದುಕುಳಿಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚೆನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರ. ಅದೂ ಸರಿಯೇ. ಡಾ. ಬೆಡ್‌ಫರ್ಡ್‌ನನ್ನು ನೀರ್ಗಲ್ಲಕೋಶದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಕುರಿತು ಪಾದ್ರಿಯೊಬ್ಬ ಹೇಳಿದನಂತೆ, 'ನಾವು ಹೂಳಿಬಿಟ್ಟಮೇಲಂತೂ ಇನ್ನೂ ಯಾರೂ ಎದ್ದುಬಂದಿಲ್ಲ.

"115 ಜಾನಪದ ಕಿರುಕತೆಗಳು" ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಕುರಿತು[1]

ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ

ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಮಿತ್ರರೊಬ್ಬರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳ ಉಗಮವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಒಂದು ಜಾನಪದ ಕತೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದೆ.* ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಲೋಕದ ಜನಕ್ಕೆ ಬಹು ಬೇಸರವಾಗಿಬಿಟ್ಟು, ಕಾಲ ಕಳೆಯುವುದೇ ದುಸ್ತರವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಏನು ಮಾಡಿವರೂ ಹೊತ್ತು ಹೋಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅವರೆಲ್ಲ ದೇವರ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ತಮ್ಮ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಅವನು ಅವರಿಗಾಗಿ ಒಂದು ಬಂಡಿ ತುಂಬ ಕತೆ ತುಂಬಿ ಕಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ. ಆ ಬಂಡಿಯನ್ನು ಹೊಡೆದು ಕೊಂಡು ಬರುವಾಗ ಊರಿನ ಹೊರಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಹರಿಜನರ ಕೇರಿಯ ಹತ್ತಿರ ಅಚ್ಚು ಮುರಿದು ಬಿದ್ದುಬಿಟ್ಟಿತು. ಕತೆಗಳ ಬಂಡಿ ಊರ ಒಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಲೇ ಇಲ್ಲ; ಊರ ಹೊರ ಅಂಚಿನಲ್ಲೇ, ಹರಿಜನರ ಕೇರಿಯಲ್ಲೇ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿತು. ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳು ಸಮಾಜದ ಕೆಳವರ್ಗದವರಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಎಂಬುದನ್ನೂ, ಪರ್ಯಾಯ ವಾಗಿ, ನಾಗರಿಕತೆ ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆ ಮೇಲುವರ್ಗದವರಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಅದೇ ನಾಗರಿಕತೆ ಯಿಂದಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮೇಲೇರಿದ ಹಾಗೆಲ್ಲ ಅವರಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅವು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನೂ ಈ ಕತೆಗಿಂತ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಸೂಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ, ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮನ ರಂಜನೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಕತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳಿಗೆ ದೈವೀ ಉಗಮವನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿ ಸುತ್ತದೆ. ಮಗಳ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೊರತೆ ಕಂಡು ಬಂದಾಗ ತಂದೆ ತನ್ನ ಮನೆಯಿಂದ ಅವಳ ಮನೆಗೆ ಬಂಡಿ ತುಂಬಿ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕಳಿಸುವಂತೆ ಈ ಲೋಕದ ತಂದೆ, ದೇವರು, ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬಂಡಿ ತುಂಬ ಕಳಿಸಿದನೆನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಮನೋಹರವಾಗಿದೆ.

ಈಚಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದಶಾಸ್ತ್ರದ (Folklore) ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆ, ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಗಳು ಸಿಕ್ಕು ಅದೊಂದು ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನ

---

1. ಲೇಖಕ. ಎಂ. ಎ. ಜಯಚಂದ್ರ
ಪ್ರಕಾಶಕರು : ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು. 1977.

* 'ಜಾನಪದ', 'ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬುವನ್ನು folk. folklore ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಬಹುದೆಂದು ಮುಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ, ಮುಂದೆ ನೋಡಿ.

ಲಿಸ್ತು ಆಗುವ ಸೂಚನೆಗಳು ಕಾಣುತ್ತಿವೆ. ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಸಂಕಲನ ಗಳು ಹೊರಬರುತ್ತಿವೆ. ಸಂಕಲನ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಜೀವನದ ಧ್ಯೇಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವಂತಹ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ (Field work) ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದ್ದು ಎಂಬುದರ ಅರಿವು ಮೂಡಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅದರ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಬರಹಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಜಾನಪದಶಾಸ್ತ್ರಾಸಕ್ತರಿಗೆ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಕಾರ್ಯ ನಡೆದಷ್ಟು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ (interpretation) ನಡೆಯು ತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕೊರತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ವಾಸ್ತವ ವಾಗಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ವಲ್ಲದ ಗಾದಗಳಲ್ಲೂ ಒಗಟುಗಳಲ್ಲೂ ಕಾವ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಕಂಡು ರೋಮಾಂಚನಗೊಳ್ಳುವವರಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಜಾನಪದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ವೆಂದರೆ ಗಂಗೆ-ಗೌರಿ ಜಗಳ, ಅಣ್ಣ-ತಂಗಿಯರ ಸಂವಾದಗಳಂತಹ ಭಾಗಗಳೆಂದು ತಿಳಿದು ಪುಂಖಾನು ಪುಂಖವಾಗಿ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ತಮ್ಮ 'ರಸಾನುಭವ'ವನ್ನು ಓದುಗರಿಗೆ ಉಣಬಡಿಸಲು ಸಿದ್ಧರಾಗಿ ನಿಂತಿರುವ ಕೆಲಸಗಾರರವರೆಗೆ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಜನರೂ ಇಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಭಾಷಿಕ ರೂಪದ ಜಾನಪದಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳ (ಕತೆ, ಪದ್ಯ, ಒಡಪು, ಒಗಟು, ಪಡಬು, ನಂಬಿಕೆ), ಅಭಿನಯರೂಪದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳೂ ವರದಿಗಳೂ ಬಂದಿರುವುದು ಉಪೇಕ್ಷಿಸುವಂತಹ ಕೆಲಸವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಜಾನ ಪದ ವಾಙ್ಮಯವು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕ್ಷಿಪ್ರ ಪ್ರಸಾರದಿಂದಾಗಿ ನಾಶ ಅಥವಾ ರೂಪಾಂತರ ಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅದರ ಸಕಲ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಕಾರ್ಯ ಮೊದಲು ನಡೆಯಬೇಕು. (ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಇಂದಲ್ಲ ನಾಳೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೆಂದು ಸಮಾಧಾನಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು).

ಹಳ್ಳಿಯ ಕತೆಗಳೆಂದರೆ ಅಸಡ್ಡೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿ, ನಮ್ಮ ಗ್ರಾಮಜೀವನದ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿರುವ ಅವುಗಳ ಮಹತ್ವ ವನ್ನು ಮನಗಂಡು ಅವುಗಳ ಮೊದಲ ಕ್ರಮಬದ್ಧ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಹೊರತಂದ ಯಶಸ್ಸು 'ಧವಳಶ್ರೀ' ಅಂಕಿತದ ಎಂ. ಎ. ಜಯಚಂದ್ರರಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ('ಜಾನಪದ ಕಥಾಮೃತ', ಸಂಪುಟ 1, 1967; ಸಂಪುಟ 2, 1968). ಅವರೇ ಈಗ 'ನೂರ ಹದಿನೈದು ಜಾನಪದ ಕಿರುಕತೆಗಳು' ಎಂಬ ದೊಡ್ಡ ಸಂಕಲನವನ್ನು, ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವ ಉಪಯುಕ್ತ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಅನುಬಂಧಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊರತಂದಿರುವುದು ಜಾನಪದಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರೇಮಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಸ್ವಾಗತಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ.

ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಮನರಂಜನೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಇದು ಅವು ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಸ್ವಜ ಪರಿಸರವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು

ಹೇಳಿದ್ದು. ಆದರೆ ಅಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಓದುವ ವಿದ್ಯಾವಂತರಿಗೆ ಅಥವಾ ನಾಗರಿಕರಿಗೆ ಅವು ಅದೇ ರೀತಿ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸಂತೋಷ ಕೊಡುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ನಾಲ್ಕಾರು ಕತೆಗಳನ್ನು ತಮಾಷೆಗಾಗಿ ಅಥವಾ ಹಳ್ಳಿಯವು ಎಂಬ ಪೋಷಕ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಅವನ್ನು ಓದಬಹುದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಕಲನದಂತಹ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ಅಭಿರುಚಿಯುವರಿಗೂ ಎಲ್ಲೋ ನಾಲ್ಕಾರು ಕತೆಗಳು ಹಿಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ, ಅವುಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಏಕತಾನತೆ ಮತ್ತು ಶೈಥಿಲ್ಯ, ಅತಾರ್ಕಿಕತೆ ಅಥವಾ ನಂಬಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಅವಾಸ್ತವಿಕತೆ, (ಉದಾ : ತಾಯಂದಿರೇ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತಿನ್ನುವುದು –ಪು. 124 ; ಹೀರೇಕಾಯಿ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲಿ ಎಂಬ ತೀರ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನೇ ಬಲಿಕೊಡುವುದು– ಪು. 116),* ಅತಿ ಕಾಲ್ಪನಿಕತೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಅವನ್ನು 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ತಿಳಿದು ಓದಲು ಉಪಕ್ರಮಿಸುವವರಿಗೆ ಬಹುಬೇಗ ಬೇಸರ ಆಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ವೆಂದಾಗಲ ಜಾನಪದ ಅಭಿನಯಗಳನ್ನು 'ಕಲೆ' ಯೆಂದಾಗಲಿ ಭಾವಿಸಿ ಓದುವ ಅಥವಾ ಕೇಳುವ ಅಥವಾ ನೋಡುವ ಜನಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಅನುಭವವೆಲ್ಲ ಮೇಲೆ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯದು.

ಆದರೆ ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಜನಜೀವನದ ಅಂಗವೆಂದು, ನಮ್ಮ ಜಾನಪದರ ಜನಜೀವನವನ್ನು, ಒಟ್ಟು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಾತ್ ನಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾದ ಆಕರಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಓದುವವರಿಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವ ಬೇರೆ. ಅವರಿಗೆ ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳು ನಮ್ಮ ಜಾನಪದರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅವರ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಆದರ್ಶಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು, ಅವುಗಳ ಲೋಪ ದೋಷಗಳು, ಅವರ ಕಲ್ಪಕತೆ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಅರಿಯುವವರಿಗೆ ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಗಣಿ. ಜೀವನವನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ನೋಡುವ ಹಳ್ಳಿಗರ ಮುಗ್ಧ ಮನಸ್ಸು ಅಥವಾ ದಡ್ಡ ಮನಸ್ಸು (ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೂರ್ಖ ಮನಸ್ಸು) ಎಷ್ಟು ಬಗೆಬಗೆಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳು ಶ್ರೇಷ್ಠ ನಿದರ್ಶನಗಳು. ಅವುಗಳ ರಚನೆಯೂ ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನಷ್ಟೇ ಸರಳ. ಆಶಯಗಳ (motifs) ಅದಲು ಬದಲಿನಿಂದ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ವಿವಿಧ ಜೋಡಣೆಯಿಂದ ಹೊಸ ಕತೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದು ಎಷ್ಟು ಸುಲಭವೆನ್ನಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕತೆಗಳ ಬಂಧ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳೂ ಒಂದು ರೀತಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಂತಹ

---

* ಇಂತಹ ಕತೆಗಳಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಆಶಯಗಳಾದರೂ ಮನುಷ್ಯನ ಇತಿಹಾಸದ ಯಾವುದೋ ಅನಾಗರಿಕಯುಗಕ್ಕೆ, ಪ್ರಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವೆಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಸರಿಯೇ !

ಕತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುವವರಿಗೂ ಅಷ್ಟು ಶ್ರಮದ ಕೆಲಸ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಕೇಳಿದ, ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಕಲ್ಪಕ ಶಕ್ತಿಯಿರುವ ಜನ ಸುಲಭವಾಗಿ ಒಂದು ಹೊಸಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಬಿಡಬಲ್ಲರು. ಅಥವಾ, ಹಳೆಯುದನ್ನೇ ಹೊಸತುಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳಬಲ್ಲರು.

ಈ ಸಂಕಲನದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅನಾಯಾಸವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕತೆಗಳ ಆಶಯಗಳು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಕಿಂಗ್‌ಲಿಯರ್ ಕತೆ (ಪು. 185, 398), ಅಲಿಬಾಬನ ಕತೆ (ಪು. 319), ಕುಮಾರರಾಮನ ಕತೆಗಳ (ಪು. 35) ಆಶಯಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. (ನಾನು ತಿಪಟೂರು ಬಳಿ ಕಿಂಗ್‌ಲಿಯರ್ ಕತೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಹೋಲುವ ಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇನೆ). ಪು. 8–9ರಲ್ಲಿ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕತೆಯೊಂದು, ಪು. 83ರಲ್ಲಿ ಪಂಚತಂತ್ರದ ಕತೆಯೊಂದು ಸುಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪು. 25 ರಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಅಣ್ಣದೀರ ಜಪ" ಕತೆಯ ಉತ್ತರಾರ್ಧವನ್ನು ಹೋಲುವ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಓದಿದ್ದು ಜ್ಞಾಪಕವಿದೆ. ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ ಕಾಗೆಗಳಾಗಿ ಹಾರಿ ಹೋದ ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗಾಗಿ ತಂಗಿ ಮೂಕಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅವರು ಬಂದಾಗಲೇ ಅವಳು ಮಾತನಾಡುವುದು. ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಗಿಳಿಗಳಾಗಿ ಹಾರಿಹೋದ ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗಾಗಿ ಅವಳು ಮೌನವ್ರತವನ್ನು ವಹಿಸಿ ಅಂಗಿ ಹೆಣೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಅಂಗಿಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದಾಗಲೇ ಅವರು ಹಿಂದಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಆಗದವರ ಚಾಡಿಯಿಂದಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ಅವಳ ಗಂಡ ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾಕಬೇಕೆಂದಿರುವಾಗ ಆಕೆಯನ್ನು ಉಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೊನೆಯ ಅಂಗಿಯ ತೋಳುಗಳು ಇನ್ನೂ ಮುಗಿಯುವ ಮುನ್ನವೇ ಗಿಳಿಗಳು ಹಾರಿಬಂದುವು. ಹೀಗಾಗಿ ಕೊನೆಯ ಅಣ್ಣನಿಗೂ ದೇಹವೇನೋ ಬಂದಿತು, ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕೈಗಳ ಬದಲು ರೆಕ್ಕೆಗಳು ಉಳಿದುಕೊಂಡವು ಎಂದು ತಮಾಷೆಯಾಗಿ ಆ ಕತೆ ಕೊನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಕಿ ಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಅವಳು ಅನುಭವಿಸಿದ ನೋವು, ಆ ಸಮಯದ ದುರುಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ದುಷ್ಟ ಸ್ತ್ರೀ: ರಾಜನಿಗೆ ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲ ತಿಳಿದು ಆ ದುಷ್ಟೆಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುವುದು–ಇವೆಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಎರಡು ಕತೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾನ. ಕತೆಗಳ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಭಾಗ ವಾದ, ಅವುಗಳ ಕಳಚಬಹುದಾದ ಭಾಗವೆಂದರೂ ಸರಿಯೇ, ಆಶಯಗಳೂ ಇಡೀಕತೆಗಳೂ ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಚರಿಸಬಹುದು. ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಆಶಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಕತೆಗಳ ಹೋಲಿಕೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವೆಂದು ಹೇಳಲು ಮನಸ್ಸು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಜನಾಂಗ ಸಂಪರ್ಕದಂತಹ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳುಂಟು.

ಶ್ರೀ ಎಂ. ಎ. ಜಯಚಂದ್ರರು ಇಲ್ಲಿಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ತಾವು ಕತೆಗಾರರಿಂದ ಕೇಳಿದ ರೀತಿಯಲ್ಲೇ, ಅದೇ ಆಡು ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಹಿಡಿದಿಡಲು ಆದಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಕತೆಗಳನ್ನು ಓದುವವರು ಹಳ್ಳಿಯ ಕತೆಗಾರರ ಬಾಯಿಂದಲೇ ಕೇಳಿದಂತಹ ಅನುಭವದ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನಾದರೂ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಏನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಂದು ಬಣ್ಣ ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೆ ಇಂತಹ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಅದು ಮಿತವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಭಾಷೆಯ ಉಚ್ಚಾರದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹಿಡಿದಿಡುವುದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಷೇತ್ರ ಕರ್ತೃವು ಶಿಕ್ಷಿತ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ಹಾಗೆ ಹಿಡಿದಿಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವನಲಿಪಿಯಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಬರಹದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೂ, ಆಗ ಅಂತಹ ಕತೆಗಳನ್ನು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಓದುವವರು ಯಾರು ? ಆದರೆ ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಉಪಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಭಿಲೇಖದಲ್ಲಲ್ಲದಿದ್ದರೂ (narrow transcription) ಸ್ಥೂಲಾಭಿಲೇಖದಲ್ಲಿಯಾದರೂ (broad transcription) ಹಿಡಿದಿಡುವುದರಿಂದ ಆ ಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದಕೋಶ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಆಗುವ ಸಹಾಯ ಅವರ್ಣನೀಯ. ಚಾಣ ಆಡು, ಬೂಬಿ ವ್ಯಾಸ (ಬೂಬಿ ? ವೇಷ), ಬಚ್ಚಣೆ, ಬಿಮ್ಮನ್ನೆ, ರಾಮುರಕ್ತ, ಅಂಜಲ, ಬಮ್ಮಲು, ಸೂಳ್‌ನೀರು : ಇವು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ ಕೆಲವು ಶಬ್ದಗಳು. ಹಾಗೆಯೇ ತುಮಕೂರು–ಬೆಂಗಳೂರು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಉತ್ತಮ ಪುರುಷ ಬಹುವಚನ ಪ್ರತ್ಯಯ '–ಮ' ಬಹು ಗಮನಾರ್ಹ. (ಉದಾ : ಹೋಗ್ಮ–ಹೋಗೋಣ). ಇದು ಹಳಗನ್ನಡದ 'ಅವ್'ಗೆ ಸಂವಾದಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಊಹಿಸಬಹುದು. (ಹ. ಗ. ಪೋಗುವಂ–ಹೋಗೋಣ). ಇಂತಹ ಅನೇಕ ರೂಪಗಳ ಕಡೆಗೆ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಗಮನವನ್ನು ಇಂತಹ ಸಂಕಲನಗಳು ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ.

ಜನಗಳ ಆಡು ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವುದರಿಂದ ಅವು ಸಾಕಷ್ಟು ಓದುಗರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಉಪಭಾಷೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ - ಅದೂ ಕನ್ನಡವೇ ಇರಬಹುದು–ಹುದುಗಿರುವ ಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಓದುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭ ಕಾರ್ಯವಲ್ಲ. ಕಥಾಂಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಬಯಸುವವರಿಗೆ ಅದು ಅಡ್ಡಿಯೇ. ಅವುಗಳನ್ನು ಜನಪ್ರಿಯಗೊಳಿಸಲು ಇರುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ಎರಡು : ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕತೆಗಳನ್ನು ಆರಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಗೆ (standard language) ಅನುವಾದಿಸಿ ಕೊಡುವುದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಉಪಭಾಷೆಯ ಕತೆಗಳು ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರಾಸಕ್ತರಿಗೆ, ಪರಿಣತರಿಗೆ, ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ;

ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯ ಕತೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರಿಗೆ. ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಲು ಅವನ್ನು ಶಿಷ್ಟಭಾಷೆಗೆ ಅನುವಾದಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಒಂದು ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗಿ ತೋರಿದರೂ ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಏಕೆ ಹಾಗೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಈ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಗ್ರಾಸವಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗರ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅರಿಯಬಯಸುವವರು ಅವರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕು. ಅಧ್ಯಾತ್ಮ ಅಥವಾ ಮತದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತವಾದ ನಮ್ಮ ಜನರ ಜೀವನ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಧ್ಯದ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ 'ಪ್ರೇಮ' (love) ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಬಹು ಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ನಿಷ್ಠೆ, ಅವಳ 'ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ'. "ಒಬ್ಬ ಗಂಡನಿಗೆ ಸೆರಗು ಹಾಸೋದು", "ಒಬ್ಬ ತಂದೆ ತಾಯಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿರೋದು" (ಪು. 137, 133, 130, 91 ಇತ್ಯಾದಿ) ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ, ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಆಕೆಯ ಮಾತಿಗೆ ಮಂತ್ರದ ಶಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಮದುವೆಯಾಗದ ಹುಡುಗಿ 'ಒಬ್ಬ ಗಂಡನಿಗೆ ಸೆರಗು ಹಾಸು'ವ ಸಂಕಲ್ಪ ಮಾಡಿದರೂ ಸಾಕು ಅವಳ ಮಾತಿನಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. (ಪು. 89). ಈ ಕೊನೆಯ ಕತೆ 'ವಿಧಿಯಮ್ಮನ ಮಗಳು' ಎಂಬುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದುದು. ವಿಧಿ ಅಥವಾ ಹಣೆಯಬರಹದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಇದು ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ, ಮಗನನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿದು, ಅದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು (ಇವಳು ವಿಧಿಯಮ್ಮನ ಮಗಳೇ, ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ) ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡು ವುದರಲ್ಲಿ ಕತೆ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದುರಂತ ಕತೆಯಾಗಬಹುದಾದ ಇದು ಹಣೆಯ ಬರಹದ ಬಿಗಿ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ದುರಂತತೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ನನ್ನ ವಾದಕ್ಕೆ (ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ, 56–3, ಪು. 19) ಇದು ಪೋಷಕವಾಗುತ್ತದೆ. (ದುರಂತತೆ ಜಾನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ). ಜಾನಪದ ವಾಙ್ಮಯವು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿ ಗಲ್ಲದೆ ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಸ್ತು.

ಶ್ರೀ ಎಂ. ಎ. ಜಯಚಂದ್ರ ಅವರು ತಮ್ಮ "ಫೋಕ್–ಲೋರ್–ಫೋಕ್ ಲೋರ್" ಎಂಬ ಈಚಿನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ಫೋಕ್‌ಲೋರ್' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಜಾನಪದಾಧಿ ಗಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. "Folklore" ಎಂಬರ್ಥ ದಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿರುವ "ಜಾನಪದ" ಶಬ್ದದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ '–lore' ಅರ್ಥವು ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ '–lore' ಪದ ಬಳಕೆಯಾಗುವ

ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ (ಉದಾ : plant-lore) ಬಳಕೆಯಾಗಲನುಕೂಲವಾಗುವಂತಹ ಪದದ ಟಂಕೀಕರಣ ಅಗತ್ಯವೆಂದೂ ವಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ 'ಅಧಿಗಮ' (=knowledge) ಎಂಬುದು ಉದ್ದನೆಯ, ತೀರ ಪ್ರೌಢ ಅಪರಿಚಿತ ಪದ ; ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲಿ 'ಪರಂಪರಾಗತ ತಿಳಿವಳಿಕೆ' (=lore) ಎಂಬರ್ಥ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತರುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. "lore" ಪದಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಾನಾರ್ಥಕ ಪದವಿರಬೇಕೆಂಬ ಅವರ ವಾದ ನನಗೆ ಸಮ್ಮತವಿದೆ. ಮತ್ತು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ 'ಶಾಸ್ತ್ರ' ಪದವನ್ನು ಆ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಏಕೆ ಬಳಸಬಾರದು ? 'Science' ಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆರಡೂ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಮತ್ತು ಅವೆರಡೂ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೂ 'ಶಾಸ್ತ್ರ' ಪದಕ್ಕೆ ಹಳೆಯದರ, ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಪರ್ಕವಿದೆ ಯೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಬೇಕು. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಶಾಸ್ತ್ರ' ಎಂಬುದು ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯಾವಂತರಲ್ಲೂ 'ಶಾಸ್ತ್ರಿ' ಪದ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ, ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ "ವಿಜ್ಞಾನ" ಪದವು ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಆಧುನಿಕ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಜ್ಞಾನ ಸಮೂಹವನ್ನು (Science), ಸೂಚಿಸುವಂತೆಯೂ "ಶಾಸ್ತ್ರ" ಪದವು ಪಾರಂಪಾರಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು (lore) ಸೂಚಿಸುವಂತೆಯೂ ಬಳಸುತ್ತ ಹೋಗುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ. ಆಗ 'ಸಸ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ'ವು Plant-lore ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲೂ, 'ಸಸ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ'ವು Botany ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲೂ ಬಳಕೆಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಹಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಗಜಶಾಸ್ತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಆಯಾ ವಿಷಯದ 'lore' ಎಂದೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ('Horse-lore, Elephant-lore ಇತ್ಯಾದಿ). ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಇದು ಸೂಕ್ತ ಸ್ಥಳವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, Folk-lore ಎಂಬುದನ್ನು 'ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ'ವೆಂದೂ (ಜನಪದ–ದೇಶ, ಜಾನಪದ–ಪ್ರಜೆಗಳು, folk), Folklorist ಎಂಬುದನ್ನು ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೆಂದೂ Folkloristic studies ಎಂಬುದನ್ನು ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನವೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದು ಸೂಕ್ತವೆಂದು ಸೂಚಿಸಲು ಈ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಿದ್ದೇನೆ).

ಶ್ರೀ ಎಂ. ಎ. ಜಯಚಂದ್ರರಿಗೆ ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಮಮತೆಯೂ ಇರುವುದಲ್ಲದೆ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವ ಹುಮ್ಮಸ್ಸೂ ಇದೆ. ಅವರ ವಿವಿಧ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಸಂಶೋಧನೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಹ ಒಳ್ಳೆಯ ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳ ಸಂಕಲನವೊಂದನ್ನು ಹೊರತಂದಿರುವ ಅವರನ್ನು ಅಭಿನಂದಿಸುವುದು ನನಗೆ ಸಂತೋಷದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ.

—(8–8–1977)

ಲಂಕೇಶರ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'—ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ

ಕೆ. ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ

ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಪೌರಾಣಿಕ, ಸಮಕಾಲೀನ ಮುಂತಾಗಿ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ವಿಭಜಿಸುವ ಸೂತ್ರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ' ಯಂತಹ ಕೃತಿಗೆ ಯಾವುದಾದರೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತಲೆಪಟ್ಟಿ ಹಚ್ಚುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಈ ನಾಟಕದ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿರುವ ಇತಿಹಾಸದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು: (1) ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಬಿಜ್ಜಳರು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದು, ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪಾತ್ರಗಳ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿರುವುದು (2) ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ನಡೆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಹರಳಯ್ಯ ಮಧು ವರಸರ ಪ್ರಕರಣ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದು, ಲಂಕೇಶರು ಅಲ್ಲಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಹೊಂದಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದು.

ಆದರೆ ಹರಳಯ್ಯ ಮಧುವರಸರಿಂದಾದ ವರ್ಣಸಂಕರ ಮತ್ತು ಅವರ ಕಣ್ಣು ಕೀಳಿಸಿದ ಬಿಜ್ಜಳನ ಕಥೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರ ದುರಂತ ಧ್ವನಿಯಷ್ಟನ್ನೇ ತಾವು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದಾಗಿ ನಾಟಕಕಾರರು ಮುನ್ನುಡಿ ಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ತೀರಾ ಗೌಣವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅದರ 'ಧ್ವನಿ'ಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ ಯೆಂಬುದು ನಿಚ್ಚಳವಾದ ಸಂಗತಿ. ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಈ ನಾಟಕದ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಅಗತ್ಯವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಅದರ ಪ್ರದರ್ಶನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಹೊಗಳಬಹುದಿತ್ತು. ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಅವನತಿಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅದೇ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಸಿಭಾರ್ವುಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ವಿಶೇಷವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ನಾಟಕವನ್ನು ಗಂಭೀರ ವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಉಷಾ-ರುದ್ರರ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕರಣದ ಮೂಲಕ ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಧೋರಣೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಸಂಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥವಿಸಲು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ

ಹಲವಾರು ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವೂ ಒಂದೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ; ಅದು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ನಿಜವೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಸಹ ಈ ಧರ್ಮದ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿದ್ದ ಬಹುಪಾಲು ಶರಣರೆಲ್ಲಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತದಿಂದ ಬಂದವರು; ಉಳಿದ ಶೂದ್ರ ನಾಯಕ ಶರಣರೂ ಸಹ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಘೋಷಿತ ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವರು ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯುಮಾಡುವ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಗತಿಪರ ಸುಧಾರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಮೂಲತಃ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಶಾಖೆಯೇ ಹೊರತು ಸ್ವತಂತ್ರ ಧರ್ಮವೇನಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಹಲವು ಭಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಈ ಪರಂಪರೆ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಧೋರಣೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಸುಧಾರಣೆಗಳಿಗೆ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತಾದರೂ ಮುಂದೆ ಕೆಲವೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅವನತಿಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಿತೆಂಬುದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಪ್ರಗತಿಪರರೆಲ್ಲರ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ.

ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಅವನತಿಗೆ ಕಾರಣ ಅದರ ಹುಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಯಾರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಪಂಥಗಳೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿ ಮೂಲೆ ಗುಂಪಾಗಿರುವುದು ಇತಿಹಾಸದ ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಪಂಥಗಳು ದೇಶಾಂತರ ಹೊಂದಿವೆ; ಇಲ್ಲವೇ ನಿರ್ನಾಮವಾಗಿವೆ; ಅಥವಾ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಿರ್ಜೀವ ಕಳೆಯೊಡನೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿವೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ದೇಶಾಂತರ ಹೊಂದಿದರೆ, ಚಾರ್ವಾಕರು ನಿರ್ನಾಮವಾದರು, ಜೈನ ಧರ್ಮ ವೈದಿಕರ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ದೇವ ದೇವತೆಗಳನ್ನೇ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಜೀವ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜೈನರ ಅಹಿಂಸೆಯೇ ಮುಂತಾದ ನೀತಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡರೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಗೆ ಅಗ್ರಾಹ್ಯವಾದವು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವೆಂಬಂತೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ತಾಕಲಾಟಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟವು; ಹಲವಾರು ಹಿಂದೂ ಉದಾರವಾದಿ ಪಂಥಗಳು ತಲೆ ಎತ್ತಿದವು. ವೀರಶೈವ ಪರಂಪರೆ ಮೂಲತಃ ಈ ಬಗೆಯ ಒಂದು ಉದಾರವಾದಿ ಪಂಥ.

ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ವೀರಶೈವ ಶರಣರ ನಾಯಕ ಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಅಂತಃಕರಣ ಶೀಲ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, ಬಾಲ್ಯದ ನೆನಪುಗಳು ಅತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ

ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು. ಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಮದ್ಯಪಾನವನ್ನು ಕುರಿತು ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ಬಸವಣ್ಣನ ಧೋರಣೆಗೂ ಇಪ್ಪತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಸಂತ ರಾಜಕಾರಣಿ ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಧೋರಣೆಗೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಇಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮೇಲು ವರ್ಣದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದವರು. ಹೆಂಡ ಮಾಂಸಗಳೇ ಮಾನವ ಕೋಟಿಯ ಅವನತಿಗೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಾರಿ ಹೇಳಿದವರು. ತಾವು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಸನಾತನ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ದಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿತ್ತು. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನದ ಬನಿಯಾ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ದುಷ್ಟ (?) ಸಹವಾಸದಿಂದ ಮಾಂಸ ತಿಂದು ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲಾ ಪಟ್ಟ ಸಂಕಟವನ್ನು ಅವರ ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಓದಿದಾಗ ಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಕರಿಗೆ ಹೊಟ್ಟೆ ಹುಣ್ಣಾಗುವಷ್ಟು ನಗೆ ಬರಬಹುದು. ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಆಹಾರ, ಪಾನೀಯಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸ ಬಯಸಿದ ಯಾವ ಮಹಾನ್ ಪ್ರವಾದಿಯ ಉದಾಹರಣೆಯೂ ನಮಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಲೆಯರ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹುಡಕಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವರ ಆಹಾರ ಪಾನೀಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಈ ಮಹಾಪುರುಷರಿಗೆ ಬರದಿರಲು ಕಾರಣ, ಅವರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿಷ್ಠ ಬಾಲ್ಯ ಜೀವನ. ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸುಧಾರಣೆ ಬಯಸಿದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಂತ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ—ಆಹಾರ, ಪಾನೀಯ, ಲೈಂಗಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ— ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುವುದು ಅವರ ನೀತಿ.

'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಲಂಕೇಶರು ಬಸವಣ್ಣ-ಗಾಂಧಿವಾದಗಳೆರಡನ್ನೂ ಮೂಲ ಭೂತವಾಗಿ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಎರಡೂ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಅವನತಿಗೆ ಕಾರಣ ವೈದಿಕ ಆದರ್ಶಗಳ ಪ್ರಭಾವವೇ ಎಂಬುದು ನಾಟಕಕಾರರ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಉಗ್ರ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ; ಅಲ್ಲಿನ ಡಂಭಾಚಾರ ಮತ್ತು ಮೇಲು ಕೀಳಿನ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮೂಲವಾಗಿ ನಾಶಪಡಿಸಿ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಅದರ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೊಸದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬಸವಣ್ಣನದಲ್ಲ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಅದರ ಸುಧಾರಣೆ ಬಯಸುವುದು ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಜಿ ಯಂತಹವರ ಆದರ್ಶ. ಆದರೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಈ ಬಗೆಯ ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಗಳನ್ನು ನುಂಗಿ ನೊಣೆಯುವ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮಹಾನ್ ಆಕ್ಟೋಪಸ್ ರಾಕ್ಷಸನಾದುದ ರಿಂದಲೇ ಬಸವಣ್ಣನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಸುಧಾರಣಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ

ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿದವು. ವೈದಿಕ ದೇವ ದೇವತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೆಲವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ, ಕೇವಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸುಧಾರಣೆಗೆ ಹೊರಟ ಬಸವಣ್ಣ ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದುರ್ಬಲ ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸಿದನೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಬಸವಣ್ಣನ ನೇತೃತ್ವದ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಸಾಧನೆಯೇನಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಶೂದ್ರಾತಿ-ಶೂದ್ರರೇ ಮುಂತಾದ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಹೇಳಲು ವ್ಯಸನವಾಗುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಪರಿಣಾಮದಲ್ಲಿ ಆದದ್ದು ಮಾತ್ರ ಇಷ್ಟೇ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರಗೊಂಡ ಬಹುಪಾಲು ಶೂದ್ರಾತಿಶೂದ್ರರೇ ಮುಂತಾದ ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ಜನರೆಲ್ಲಾ – ಅಂದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದ – ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯುಳ್ಳ ವೀರಶೈವರ ಆಹಾರ ಪಾನೀಯಗಳನ್ನೂ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟ. 'ದೇವನೊಬ್ಬ ನಾಮ ಹಲವು' ಎಂಬಂತಹ ಶರಣರ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ಷುದ್ರ ದೇವತಾ ಖಂಡನೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದು ಕೆಳಜಾತಿಯವರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣದ ಮುಂದಿನ ಘಟ್ಟ. "ಕಳಬೇಡ, ಕೊಲಬೇಡ, ಹುಸಿಯಬೇಡ, ಮುನಿಯಬೇಡ", 'ಪರಮ ಪತಿವ್ರತೆಗೆ ಗಂಡನೊಬ್ಬ', ಇನ್ನೂ ಮುಂತಾದ ಘೋಷಿತ ಆದರ್ಶಗಳಿಗೆ ಅವರು ಮರುಳಾದದ್ದು ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣದ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟ. ಕೆಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುಲಾಚಾರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲಗೊಳಿಸಿ ಮೇಲು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಚಿಕ್ಕ ಪುಟ್ಟ ಕುಲಾಚಾರಗಳ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ದೇವ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹೀಯಾಳಿಸುವುದು ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಧರ್ಮಗಳೂ ತಮ್ಮ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಬರುವ ಕೆಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಪೋಶನ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಚಿಕ್ಕ ಮೀನನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಮೀನು ನುಂಗುವ ಸಮುದ್ರನ್ಯಾಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ನಡೆದಿದೆಯಾದರೂ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಶೂದ್ರಾತಿ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ವೈದಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಶರಣರು ಅವರ ಜೀವ ಸಂತೋಷಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ತಂದರೆಂಬುದು ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣ ಎಂಥ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯ ಒಂದನೆಯ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಉಜ್ಜ, ಕೆಂಚ ಮುಂತಾದ ಹೊಲೆಯರು ಈ ದುಃಖವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ, ಉಳಿದವರು ಶರಣರಾಗುತ್ತಿರುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಮರೆಮಾಚುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಜೀವ ಸಂತೋಷವಾದ ಹೆಂಡ-ಮಾಂಸಗಳಿಗೆ ವಿದಾಯ ಹೇಳಿ ಹಾಲು, ಗಂಜಿ, ಅನ್ನವನ್ನೇ ಕುದಿದು

ತಿನ್ನಬೇಕೆಂಬ ಹೊಲೆಯರ ಸಂಕಟದ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಅವರ ನಾಯಕ ರುದ್ರ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆಂದೇ 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ' ಹಬ್ಬದವರೆಗೆ ಗಡುವು ಕೊಟ್ಟು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ವಾಗಿ ಹೆಂಡ-ಮಾಂಸಗಳಿಗೆ ರಹದಾರಿ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಆಹಾರ ಪಾನೀಯಗಳು ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ ಯೆಂಬ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವರ ಅವನತಿಗೆ ಅವರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಆಹಾರ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಕಾರಣವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿ ಯಾಗಲಾರದು.

'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯ ಕೊನೆಯ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಜ್ಜನಿಗೆ ದೀಕ್ಷಾ ಬೋಧೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ–'ನಾಕೊಲ್ಲಾಕಿಲ್ಲ, ಕುಡಿಯಾಕಿಲ್ಲ, ತಿನ್ನಾಕಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ವಿಧಿ ಯನ್ನು ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅವನ ಮೇಲೆ ಹೇರುತ್ತಿರುವಾಗ ಆತ ಮೌನವಹಿಸಿ, ಮೂಕ ಪಶುವಿನಂತೆ ವಿಲ ವಿಲ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಸವಾಲಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಣ್ಣು ಉಷಾ ಶರಣರ-ಅಹಿಂಸೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತಾಂಡವವಾಡುತ್ತಿರುವ–ಹಿಂಸಾಕಾಂಡವನ್ನೇ ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಚ್ಛನ್ನ ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದವಳು ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಒಬ್ಬ 'ಹೆಣ್ಣು' ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈ ಪುಣ್ಯಭೂಮಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದಲಿತರಿಗಿಂತ ತೀವ್ರತರವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣೆ ಬಹಳ ನಯವಾಗಿ ಅದ್ದೂರಿ ಧ್ಯೇಯ ಘೋಷಣೆಗಳ ಸಮೇತ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಶೋಷಣೆಗೆ ತುತ್ತಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವೇ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪ ವನ್ನು ಅರಿಯಬಲ್ಲನೆಂಬ ಸಹಜ ನಂಬಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಷಾಳ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ಹೊಲೆಯರ ಈ ಎಲ್ಲ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಗುರಿ ಮೇಲು ಜಾತಿಯವರೊಂದಿಗೆ ಸಮಾನ ರಾಗುವ ಕನಸು; ಇವತ್ತಲ್ಲ ನಾಳೆ ಕತ್ತಲು ಹರಿದು ಬೆಳ್ಳಂ, ಬೆಳಕಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ನೋಡೇವು ಎಂಬ ಹಂಬಲ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಿರೋಧಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗಿದ್ದ ಹೆದರಿಕೆ ಸಹ ಹೊಲೆಯರು ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸರಿಜೋಡಿಯಾದಾರೆಂಬುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಉಷಾ-ರುದ್ರರ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ದಂತೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಯಾವ ಬಗೆಯಿಂದಲೂ ಹೊಲೆಯರನ್ನು ತಮ್ಮ ಹತ್ತಿರ ಸೇರಿಸ ಬಯಸದ ಅಂದಿನ ವೈದಿಕರು, ಸರ್ವಸಮಾನತೆಯೇ ಆರೋಗ್ಯವಂತ ಸಮಾಜದ ನೆಲೆಗಟ್ಟೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಉದಾರವಾದಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ತಮ್ಮ ಪ್ರಥಮ ವೈರಿಯೆಂದು ಸಹಜವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದರು. ಉಷಾ-ರುದ್ರರ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕರಣ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮತ್ತು ಸುಧಾರಣಾವಾದಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು.

ರುದ್ರನ ಮೂಲಭೂತ ಗುಣವಾದ ರೂಕ್ಷತನವನ್ನು ಉಷಾ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವಳ ಸನಾತನ ಹಿನ್ನೆಲೆ. ವೈದಿಕರ ದುರ್ಬಲ ಸಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳ ಯೌವ್ವನವನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸುವ ವ್ಯಗ್ರತೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. ತಾನು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಪರಿಸರ ದಿಂದ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದ ಮಣ್ಣಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಸಹಜ ಸ್ವಭಾವದ ರುದ್ರ ಅವಳ ಆಸೆಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿದ್ದು ಆತನ ಜಾಣತನದಿಂದಲ್ಲ; ಶರಣ ವೇಷದಿಂದಲ್ಲ. ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಆರಕೆಯನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು ಉಷಾ ರುದ್ರನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿದಳು. ಅವಳ ಪ್ರೇಮ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭೌತಿಕವಾದದ್ದು. ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹವೇ ಒದಗಿಸುವ ತರ್ಕದಿಂದಾಗಿ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಅವಳ ಪ್ರೇಮವು ರುದ್ರನ ಶರಣತ್ವ ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಉಷಾಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ತನ್ನ ತಂದೆಯೇ ಮುಂತಾದ ಸನಾತನಿಗಳಂತೆ ಬಸವಣ್ಣನೂ ಆಕೆಯ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯನಾದವನು; ರುದ್ರನನ್ನು ತನ್ನಿಂದ ದೂರ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಆಕೆಯ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿ. ಪ್ರೀತಿಸಿದವರನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಪಡೆಯಲಾಗದಿದ್ದರೆ ಕೊಂದಾದರೂ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಗ್ರ ಪ್ರೇಮ ಅವಳದು.

ಉಷಾಳನ್ನು ಕುರಿತ ರುದ್ರನ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ತದ್ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಅರಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೊಲೆಯರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣದ ಅಂಗವಾಗಿಯೇ ಈ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ರುದ್ರನಮಟ್ಟಿಗೆ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ತನ ಗಿಂತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾದ ವರ್ಣದಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪಡೆದು ಮದುವೆಯಾಗಬಯಸುವುದು ರುದ್ರನಿಗೆ ಮತ್ತು ಆತನ ಬಂಧುಗಳಿಗೆ ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಷಯ. ಉಷಾಳನ್ನು ಭೌತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರುದ್ರನು ಪ್ರೀತಿಸಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ; ಆದರೆ ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಗೌಣ ವಾಗಿದೆ. ಉಷಾಳ ರೂಪಕ್ಕಿಂತ ಅವಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕೆಯನ್ನು ರುದ್ರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಯಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅವರ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ತಾವು ನಾಗರಿಕ ರಾಗುವುದನ್ನು ಉಷಾ ಹೀಯಾಳಿಸಿದಾಗ ಆತ ಕೆರಳುತ್ತಾನೆ; ತನ್ನ ಆದರ್ಶ ನಾಯಕ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಆಕೆ ಖಂಡಿಸಿದಾಗ ಆತನ ಕೋಪ ಹಿಂಸೆಗೆ ತಿರುಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರೊಂದಿಗೆ ತನಗೆ ಮತ್ತು ತನ್ನವರಿಗೆ ಸಮಾನತೆ ದೊರಕಿಸಲು ಹೆಣಗುವ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿದಂತೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಅವನು ಉಷಾಳನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ನಾಟಕದ ಮುಕ್ತಾಯದಲ್ಲಿ ಆತ ಹುತಾತ್ಮನಾಗುವುದೂ 'ಉಷಾಳ ಪ್ರೀತಿಯ ಸಲುವಾಗಿಯಲ್ಲ; ಬಿಜ್ಜಳನೆದುರು ಬಸವಣ್ಣನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲಿಸುವು ದಕ್ಕೆ. ಹೀಗೆ ಉಷಾ–ರುದ್ರರ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕರಣ ಕೇವಲ ವೈಯುಕ್ತಿಕ–ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿ ಪರ್ಯವಸಾಯಿಯಾಗದೆ ಅವರವರ ಜಾತಿಗಳನ್ನೇ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ರುದ್ರ ಮತ್ತು ಆತನ ಬಂಧುಗಳು ಯಾವುದೇ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗದೆ ರೂಕ್ಷವಾಗಿ,

ಮುಗ್ಧವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ಉಷಾ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ವಾದಿಯಾಗಿದ್ದು ತನಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನೇ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಇದು ನಾಟಕದ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಂತರ್-ಜಾತಿ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದಂತೆ ಇಂದಿಗೂ ವೈಯುಕ್ತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಿಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಕುತೂಹಲ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿ.

ಉಷಾ-ರುದ್ರರ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದೇ ನಾಟಕದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆಯೇ ರಾಜಕಾರಣ, ಧರ್ಮ ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಯೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬಿಜ್ಜಳನ ಪಾತ್ರ ರಚನೆಯ ಮೂಲಕ ರಾಜಕೀಯ ಚಾಣಾಕ್ಷತೆಗೊಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದ್ದು, ಆತ ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದ ಒಬ್ಬ ರಾಜ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ, ಇಂದಿಗೂ ನಮ್ಮ ನಡುವೆ ಕಂಡುಬರುವ ಯಾವನೇ ಕುತಂತ್ರದ ರಾಜಕಾರಣಿ ನಾಯಕನನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಜಗಳಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದು, ಸಂಧಾನವೇರ್ಪಡಿಸುತ್ತಲೇ ಬೆಂಕಿಗೆ ತುಪ್ಪ ಸುರಿದಂತಹ ಮಾತಾಡುವುದು, ಆಪ್ತ ಗೂಢಚಾರರಿಂದ ಆಡಳಿತದ ಬಗ್ಗೆ ಸುಳ್ಳು ವರದಿ ತರಿಸಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಬೆದರಿಸುವುದು, ಬಸವಣ್ಣನಂತಹ ಜನಪ್ರಿಯನನ್ನು ಸ್ನೇಹಿತನೆಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಉದಾರವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು—ಇದೆಲ್ಲಾ, ರಾಜಸತ್ತೆ ತನ್ನ ಬುಡವನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ವಿವಿಧ ವೇಷಗಳು. ರಾಜಕಾರಣಿಗೆ ಸಹಜವಾದ ಈ ಎಲ್ಲ ಯುಕ್ತಿ ಕುಯುಕ್ತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಬಿಜ್ಜಳನ ಮಾನವೀಯ ಗುಣಗಳಿಗೂ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಎಡೆದೊರೆತಿದೆ. ಬೆಚ್ಚನೆಯ ಸ್ನೇಹ, ಸುಂದರವಾದ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಅವನನ್ನು ಆರ್ದ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕುರಿತ ಅವನ ಸ್ನೇಹ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಮೀರಿ ಮೋಹಪರವಶನನ್ನಾಗಿಸುತ್ತದೆ. 'ಪುಸ್ತಕ, ಹೆಂಗಸು, ಸಿಂಹಾಸನ—ಎಲ್ಲ ತೊರೆದು ನಿಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಮೈಮರೆತಿದ್ದೇನೆ, ನಾನು'—ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬಿಜ್ಜಳನ ಸ್ನೇಹ ಮತ್ತು ಶರಣರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂಥ ಉದ್ವೇಗ ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಬಸವಣ್ಣ ಕುದಿಯುತ್ತಾನೆ. ನಾಲ್ಕನೆಯ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಸವಣ್ಣ-ಬಿಜ್ಜಳರ ಸಂವಾದ ನಾಟಕದ ಶಿಖರದಂತಿದ್ದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಘೋರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶೋಷಣೆ ಎಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಬಡಜನತೆಗೆ ಶೋಷಕನೇ ಒಬ್ಬ ಹೀರೋನಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಿಜ್ಜಳನ ಕಿರೀಟದ ಒಂದು ವಜ್ರ, ಆತನ ಪಟ್ಟದ ಕುದುರೆ, ಚನ್ನಕೇಶವನ ವಿಗ್ರಹ-ಒಂದೊಂದೂ ರಾಜ್ಯದ ಅರ್ಧ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಅನ್ನ ಕಾಣಿಸಬಲ್ಲವೆಂದು ಬಸವಣ್ಣ ರಾಜನೆದುರು ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ರಾಜನ ಕುದುರೆಯ ಬೆಲೆ ಲಕ್ಷ ವರಹವೆಂದೂ, ಆತನ ಕಿರೀಟದ ಪಚ್ಚೆಗೆ ಲಕ್ಷ

ವರವೆಂದೂ ಬೀಗಿ ಹೆಮ್ಮೆಪಡುವ ಬಡಜನತೆಯ ಮುಗ್ಧಮೌಢ್ಯವೂ ಆತನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂಗೈಯಗಲ ಬಟ್ಟೆಯಿಲ್ಲದ ಹಸುಳೆಗಳನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೆ ತಮ್ಮ ರಾಜನ ಅಂತಃಪುರದ ಹೆಂಗಸರು ಮತ್ತು ಅವರ ಮೂಗುತಿಯ ಸೌಂದರ್ಯ ವನ್ನು, ಆತನ ಕುದುರೆಗಳ ಚಿಕ್ಕ ಚಿತ್ತಾರಗಳನ್ನು ಮನವಾರೆ ಬಣ್ಣಿಸಿ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳುವ ಮುಗ್ಧ ಜನತೆಗೆ ಕಿಂಚಿತ್ತಾದರೂ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಮಾಡಬಯಸುವ ಬಸವಣ್ಣ, ರಾಜ ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೂರ ಕರಾಳಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿತೂ, ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಜನತೆಗೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ನಂಬುವ ಬಸವಣ್ಣನು, ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಿಜ್ಜಳನಿಗೆ ಮತ್ತು ಬಡಜನತೆಯ ಒಳಿತೆಗೆ ಬದ್ಧನಾಗಿರುವುದು ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿರೋಧಾಭಾಸವನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಾಟಕಕಾರರ ಗುರಿಯೂ ಈ ವಿರೋಧಾಭಾಸವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುವುದೇ ಆಗಿರುವಂತಿದೆ; ಎಂದೇ, ಬಿಜ್ಜಳ– "ನೀನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ! ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ರಾಜಮಹಾರಾಜರನ್ನು ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುತ್ತಿದ್ದ ನೀನು ಈಗ ಕನ್ನಡದಿಂದ ಶೂದ್ರರನ್ನ ಶರಣರನ್ನಾಗಿಸಿ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿಡುತ್ತೀ", ಎಂದು ನೇರವಾಗಿ ಆಪಾದಿಸಿದಾಗ ಬಸವಣ್ಣ ನುಣುಚು ಮಾತಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಮೇಲೆ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಹೀನವಾದ ಆಪಾದನೆಯಾಗಬಹುದಾದರೂ ಗಾಂಧಿವಾದದ Trusteeship ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆಯೇ ಬಸವಣ್ಣನ ರಾಜ-ಪ್ರಜಾ ಸಂಬಂಧದ ಆದರ್ಶವೂ ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯ ಕಲ್ಪನೆ. ಬಿಜ್ಜಳನ ಸ್ನೇಹ ಅಕೃತ್ರಿಮ ವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಜಾಹಿತವನ್ನು ತಾನು ಸಾಧಿಸಬಲ್ಲೆನೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಬಸವಣ್ಣ ತನಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಸಾಧನವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಸಹ ಮುಗ್ಧವಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ಗದ ನ್ಯಾಯ ಪರತೆಯಮೇಲೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟಿದ್ದ ವಿಚಾರ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಅಪ್ರಕೃತವೇನಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣ–ಗಾಂಧಿಯನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ರಾಜಕಾರಣಿ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತರು ವಿಜೃಂಭಿಸಿದರೆಂಬ ದುರಂತವನ್ನೇ ಇತಿಹಾಸ ವಿವರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ದೇಶದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯನ್ನಾವರಿಸಿರುವ ಮೌಢ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಅಥವಾ ಗಾಂಧೀಜಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತೇ? ಎಂಬುದನ್ನೂ ಆಲೋಚಿಸ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ರುದ್ರನನ್ನು ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಬಲಿ ಪಶುವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅರ್ಪಿಸ ಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಬಸವಣ್ಣ ಅಸಹಾಯಕನಾಗಿ ತನ್ನ ಸೋಲನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯದ ಮಿಂಚಿನ ಚಾಣಾಕ್ಷತನದೆದುರು ತನ್ನ ಸಜ್ಜನಿಕೆಯ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಕನಸುಗಾರಿಕೆಯ ವಿಚಾರಗಳು ನಿರರ್ಥಕವೆಂದು ಮನಗಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ–ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೈತ್ರಿಯ ಕನಸು ಕಂಡ ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ಅಂತರವನ್ನು ತೊಡೆದುಹಾಕಲು ಹೊರಟ ಬಸವಣ್ಣ–ಇಬ್ಬರೂ ಕೊನೆಗೆ ಏಕಾಕಿಗಳಾಗಿ ಉಳಿಯುವ ಸಾಮ್ಯವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು.

'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಹೋಲಿಕೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಕುತೂಹಲ ಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಅತಿ ಬುದ್ಧಿವಂತಿಕೆ, ವ್ಯಂಗ್ಯ, ಮಾತ್ಸರ್ಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಜೀವಸತ್ವ ವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ವೇದಜಡರಾಗಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಪಾತ್ರವರ್ಗದ ಒಂದು ತುದಿಯಾದರೆ–ಭಾವನೆ, ನಂಬಿಕೆ, ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಾತಿಗೆಲ್ಲಾ ತಲೆದೂಗುವ ಹೊಲೆಯರು ಮತ್ತೊಂದು ತುದಿ. ಇವರಿಬ್ಬರ ಅಂತರವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕಲೆಳಸುವ ಮಾನವತಾವಾದಿ ಸುಧಾರಕ ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಇವರ ಕಚ್ಚಾಟ ಮೌಢ್ಯಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ರಾಜಸತ್ತೆಯನ್ನು ಭದ್ರ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆಳಸುವ ಬಿಜ್ಜಳ ಇಲ್ಲಿನ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಹೋರಾಟ ಬಿಜ್ಜಳನಿಗೆ ಲಾಭದಾಯಕವಾಗಿ ಫಲಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ದೊಡ್ಡ ದುರಂತ.

ಕೆಳವರ್ಗದಿಂದ ಬರುವ ಯಾವ ಒಂದು ಪಾತ್ರವೂ ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತಾನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಧರ್ಮವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಸಾಬರಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಈ ವರ್ಗದ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಗುಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರ ನಾಯಕ ರುದ್ರನಂತೂ ಬಿಜ್ಜಳನೆದುರು ಮಾತು ಮಾತಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಲೇ ತನ್ನ ಶರಣತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೊಲೆಯರ ಹಟ್ಟಿಯ ಸಕಲ ಸಮಸ್ತರೂ ರುದ್ರನ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ರುದ್ರನು ಬಸವಣ್ಣನ ಮೇಲೆ ಇಟ್ಟಿದ್ದ ಅಗಾಧ ವಿಶ್ವಾಸ, ಶ್ರದ್ಧೆ, ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾದುದೇ ಹೊರತು ತತ್ವನಿಷ್ಠವಾದು ದಲ್ಲ. ರುದ್ರನನ್ನು ನಾಮಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ ಕೆಂಚನನ್ನು ಮೂಳೆ ಮುರಿಯು ವಂತೆ ಹೊಡೆಯುವ ಹೊಲೆಯರು ಅಥವಾ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ತಾತ್ಸರದಿಂದ ಹೀಯಾಳಿ ಸಿದ ಉಪಾಳನ್ನು ಕ್ರೂರವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಿಸುವ ರುದ್ರನಂತಹವರು ಅಮೂರ್ತವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೆಚ್ಚನೆಯ ಪ್ರೀತಿ ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಂದ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಮೇಲೆ ರುದ್ರನು ಇಟ್ಟಿದ್ದ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ತೀವ್ರತೆ ನಮಗೆ ಅರಿವಾಗುವುದು ನಾಟಕದ ಕೊನೆಯ ದೃಶ್ಯದಲ್ಲಿ. 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ರುದ್ರ ತನ್ನ ತಂದೆಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ: "ಕೊಂದರೆ ಸಾಯೋನು ನಾನು, ನೀನಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣ ಸಾಯಿ ಅಂದ್ರೆ ನಾ ಸಾಯ್ತೀನಿ". ಈ ಶ್ರದ್ಧೆ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನೂ ಅಧೀರನನ್ನಾಗಿಸುವಂತಹುದು. ರುದ್ರ ಮತ್ತು ಬಿಜ್ಜಳರಿಬ್ಬರನ್ನೂ ಬಸವಣ್ಣ ಗಾಢವಾಗಿಯೇ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿದ್ದನಾದರೂ ಆತನಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ತತ್ವ ಮುಖ್ಯ. ತತ್ವನಿಷ್ಠೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನೂ ಆತ ತ್ಯಜಿಸಬಲ್ಲ. ಬಿಜ್ಜಳನ ಮೂಲಕ ರಾಜಸತ್ತೆಯನ್ನೂ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ರುದ್ರನಂತಹ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಹೊಲೆ ಯರನ್ನು ಹುರಿದುಂಬಿಸಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಿಸುವುದು ಅವನ ಗುರಿ. ಆದರೆ ರುದ್ರನಿಗಾಗಲೀ ಬಿಜ್ಜಳನಿಗಾಗಲೀ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಕುರಿತೇ ಅಗಾಧ

ವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಹಂಬಲ. ವೈದಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಅವೈದಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೂ ಇರುವ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನಿಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾರೆ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿದಾಗ ಹೊರಡುವ ಸಾರಾಂಶವಿಷ್ಟು: ಮೇಲುಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಲುವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ನಾಯಕನಾದಾಗ ಆತ ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕನಾಗಿದ್ದರೂ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಳದಲ್ಲಿ ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೂ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿ ಅವನ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳ ನಿಜವಾದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಸಮಗ್ರ ಕಲ್ಪನೆ ಆತನಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಉಷಾರಿಬ್ಬರೂ ರುದ್ರನನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸಿದರು; ಆದರೂ ಅವನು ಬಲಿಪಶುವಾಗಲು ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಾರಣರಾದರು. ಬಿಜ್ಜಳನೆದುರು ಬಸವಣ್ಣ ಅಸಹಾಯಕನಂತೆ ಉಳಿದದ್ದು ಮತ್ತು ಉಷಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವಂತಾದುದು ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದುರಂತ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಇತಿಹಾಸದ ಸ್ವರೂಪ ಸಂಕೀರ್ಣ ಹಾಗೂ ಜಟಿಲವಾಗಿದ್ದು ಅದರ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು 'ಸಂಕ್ರಾಂತಿ'ಯಲ್ಲಿ ಲಂಕೇಶರು ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸುಳ್ಳಲ್ಲವಾದರೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಈ ಅಂಶವನ್ನೂ ನಾವು ಮನಗಾಣದಿದ್ದರೆ ಆತ್ಮದ್ರೋಹ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಅದರ ಕಾಲ ದೇಶಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿದಾಗ ಅವನ ಪರಿಮಿತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ, ಧರ್ಮ ಮೂಲ ವಾದ ಯಾವುದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಚಳುವಳಿ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನು ಶರಣ ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಸಂತ ರಾಜಕಾರಣಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಜೀವನ ಸಂದೇಶವಾಗಿದೆ. ದೇವರು ಮತ್ತು ಧರ್ಮವೆರಡನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯೊಂದೇ ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಹುಶಃ ಉಳಿದಿರುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ದಾರಿಯಾಗಿರುವಂತಿದೆ.

ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ

ಬಾಪೂ ಹೆದ್ದೂರಶೆಟ್ಟಿ

ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಾಜವಾದ ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಹಿಂದುಳಿದ ದೇಶಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ದೇಶಗಳ ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೋ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಈ ನಿಲುವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಲವು ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದರೆ, ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಹಳ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಸಮಾಜವಾದಕ್ಕೂ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಆದುದರಿಂದ ಸಮಾಜವಾದ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಆಂದೋಲನದ ಪ್ರವರ್ತಕ ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಇವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರಿದವ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಜನತೆಯ ಅಫೀಮು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರು ಅದನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸಾವಿನಾಚೆಗಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗದ ಭರವಸೆ ನೀಡಿದರೆ, ತಾನು ಸಾವಿನೀಚೆಗಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುಖದ ಭರವಸೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಸಾವಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಬಡತನ ಹಾಗೂ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯನ್ನು ಸಹಿಸಿದರೆ, ಸತ್ತ ನಂತರ ಸುಖದ ಆಸೆಯನ್ನು ಬಡವರಿಗೆ ತೋರಿಸಿ, ಅವರು ಗುಲಾಮರಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ"[1] ಎಂದು ರಶಿಯದ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರು ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಜಾರ್ಜ್ ಬರ್ನಾರ್ಡ್ ಶಾ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಬಡತನದ ವಿರುದ್ಧ ಬಡವರು ಸಿಡಿದೇಳುವಂತೆ ಮಾಡದೇ ಧರ್ಮ ಅವರಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಭಾರತದಂತಹ ಹಲವು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮೊದಲಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಮೂಲಕ ಅದು ಬಡತನವನ್ನು 'ಅವರವರ ಕರ್ಮಫಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಸಂಪೂರ್ಣ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಬುಡಸಹಿತ ಕಿತ್ತುಹಾಕಬೇಕು ಎಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ ತನ್ನ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೊದಲ್ಲಿ "ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಎಲ್ಲ ನಿತ್ಯ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮವನ್ನು, ಎಲ್ಲ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಧ್ವಂಸಮಾಡುತ್ತದೆ"

ಎಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗುರುವಚನಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾದ ಎಲ್ಲಾ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರೂ, ಧರ್ಮ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ ಹಾಗೂ ತಾವು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಬಳಿಸಿದ ದೇಶಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಧರ್ಮವನ್ನು ಜನಜೀವನದಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ತಾನೊಬ್ಬನೇ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಸಮಾಜವಾದಿ ಎಂದೂ, ಹಾಗೂ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ನಿಜವಾದ ಸಮಾಜವಾದಿ ಎಂದೂ, ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗಿರುವ ವಿಚಾರಗಳೇ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಾಜವಾದದ ನಿಲುವೂ ಹೌದು ಎಂದು ಬಹಳ ಜನ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅವನು ಬರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದರೂ, ಅವನು ಶುದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಖಂಡಿಸಿದನೆಂದೂ ಬಹಳ ಜನ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡೂ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ತಪ್ಪು ಎಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮಾಡಿದ ಆರೋಪಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ, ಅವು ಬರುಬರುತ್ತ ಭ್ರಷ್ಟವಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಆರೋಪಗಳೇ ಹೊರತು ಶುದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಆರೋಪಗಳಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ ಧರ್ಮ, ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಆರೋಪಗಳು ಸರಿ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂಗೆಲ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮದ ಜನ್ಮವೇ ತಪ್ಪುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. "ಧರ್ಮ ಬಹಳ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಹಾಗೂ ಬಾಹ್ಯ ಜಗತ್ತಿನ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾನವನಿಗಿದ್ದ ತಪ್ಪು ಹಾಗೂ ಪುರಾತನ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಜನ್ಮತಾಳಿತು"[3] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಎಂಗೆಲ್ಸ್. ನಂತರ ತನ್ನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಕಾಸದ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮೊದಲು ತನ್ನನ್ನು ರಾಜಪದ್ಧತಿಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಜ, ಮಹಾರಾಜರನ್ನು, ಅವರ ಅನ್ಯಾಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗಳನ್ನು "ರಾಜ ದೇವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ" ಮುಂತಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿತು. ನಂತರ ಅದು ತನ್ನನ್ನು ಸಾಮಂತವಾದದೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಮಂತವಾದದ ಅನ್ಯಾಯ ಅತ್ಯಾಚಾರಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿತು.

ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಎಂಗೆಲ್ಸ್ "ಮಧ್ಯ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಸಾಮಂತವಾದ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲ ಅದರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖದಂತೆ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮ ಸಹಾ ಬೆಳೆಯಿತು. ಸಾಮಂತವಾದದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿಬದ್ಧ ವರ್ಗ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು"[4] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಶೋಷಣೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು, ಧರ್ಮಗುರುಗಳು ಆ ಸಾಧನವನ್ನು ಬಳಸುವ ಶೋಷಕರಾದರು. ಸಾಮಾನ್ಯ

ಜನತೆಯನ್ನು ಶೋಷಿಸುವಲ್ಲಿ ಈ ಧರ್ಮಗುರು ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಸಾಮಂತವಾದಿ ವರ್ಗಗಳೆರಡೂ ಜತೆ ಸೇರಿದವು. ಸಮಾಜವಾದ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಹಲವರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್, 'ಧರ್ಮಗುರು ಹಾಗೂ ಸಾಮಂತರ ನಡುವಿನ ಒಂದು ಸಂಚು' ಎಂದು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೋದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಆತ "ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮ ಹೇಳುವ ಸರಳ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಮಾಜವಾದಿ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಬಳಿಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸುಲಭವಾದ ಕೆಲಸ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ವಿರುದ್ಧ, ವಿವಾಹದ ವಿರುದ್ಧ ರಾಜ್ಯದ ವಿರುದ್ಧ ಘೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಕೂಗಿಲ್ಲವೇನು? ಇವುಗಳ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಅದು ಬಡತನ ಹಾಗೂ ಕರುಣೆ, ಬಹ್ಮಚರ್ಯ ಹಾಗೂ ರಕ್ತಮಾಂಸಗಳ ಶುದ್ಧೀಕರಣ, ಆಶ್ರಮ ಜೀವನ ಹಾಗೂ ಮಠವೇ ತಾಯಿ ಎಂದೆಲ್ಲ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಿಲ್ಲವೇನು? ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಮಾಜವಾದ ಎಂದರೆ ಸಾಮಂತನ ಕಿರುಕುಳಗಳನ್ನು ಆಶೀರ್ವದಿಸಲು ಧರ್ಮಗುರು ಬಳಸುವ ಗಂಗಾಜಲ ಮಾತ್ರ"[5] ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಧರ್ಮಗುರುಗಳ ವರ್ಗ ಜನರ ಮೇಲೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಸಿತು. ಧರ್ಮ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದಾಗ ಆದಂದ ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರಮದ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಈ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ ಬರಬರುತ್ತ ಜಟಿಲವಾಗಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಮಾಜದ ನಿಷ್ಠುರತೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ಈ ರೀತಿ ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಜೊತೆಗೆ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಶೋಷಣೆಯ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು.

ಸಾಮಂತವಾದ ಬಿದ್ದು ಹೋಗಿ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬೆಳೆಯಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಗ ಧರ್ಮವೂ ತನ್ನ ಬಣ್ಣ ಬದಲಿಸಿತು. ಮೊದಲು ಸಾಮಂತವರ್ಗದ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿದ್ದ ಧರ್ಮ ಈಗ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗದ ಅಡಿಯಾಳಾಯಿತು. "ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹಾಗೂ ಆತ್ಮಸಾಕ್ಷಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತ ಪೈಪೋಟಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ನೀಡಲಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ"[6] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್. "ಆಧುನಿಕ ಔದ್ಯೋಗೀಕರಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ...ನೈತಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಗಳು ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬರಿ ಬೂರ್ಜ್ವಾ ವರ್ಗದ ಹಿತವನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಂಥ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೊ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ"[7]. "ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟ್ ಹಾಗೂ ಕೋರ್ಟುಗಳು ಹೇಗೆ ಶ್ರೀಮಂತರ ಕೈವಶ ಆಗಿವೆಯೋ ಹಾಗೆಯೇ ಚರ್ಚು ಸಹಾ ಅವರ ಕೈವಶ ವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಧರ್ಮಗುರು ಒಬ್ಬ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಕಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಬರಿ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯೊಂದೇ ಸದ್ಗುಣವಾಗಿರುವವರಿಗೆ ಮರ್ಯಾದೆ

ನೀಡಲು ಮಾತ್ರ ಬಡವರಿಗೆ ಕಲಿಸುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ಇದನ್ನೇ ಆತ ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ''[8] ಎನ್ನುವಾಗ ಬರ್ನಾರ್ಡ್ ಶಾ ಸಹಿತ ಈ ವಿಚಾರಕ್ಕೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬರ್ನಾರ್ಡ್ ಶಾ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸತ್ಯವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶ್ರೀಮಂತರು ಚರ್ಚನ್ನು ಕೈವಶ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಧರ್ಮವನ್ನಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಧರ್ಮ – ಅಂದರೆ ಚರ್ಚು, ಮೊದಲು ಸಾಮಂತವರ್ಗದ ಜೊತೆ ಸೇರಿ ಜನತೆಯನ್ನು ಶೋಷಿಸಿದಂತೆ ಈಗ ಬಂಡವಾಳವಾದಿಗಳ ಜತೆ ಸೇರಿ ಜನತೆಯನ್ನು ಶೋಷಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗ ''ಚರ್ಚು ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಶೋಷಕರ ನಡುವಣ ಅಪವಿತ್ರ ಮೈತ್ರಿಯನ್ನು''[9] ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ.

ಧರ್ಮಾಂಧತೆ, ಅಂಧ ಶ್ರದ್ಧೆಗಳು ಹಾಗೂ ಧರ್ಮದ ಭ್ರಷ್ಟ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬರಿ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರ ಕೋಪಕ್ಕೆಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಕೋಪಕ್ಕೂ ಗುರಿಯಾಗಿವೆ. ಮಾರ್ಟಿನ್ ಲೂಥರ್ ಬಂಡಾಯ ಹೂಡಿದ್ದೂ ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧವೇ, ಆದ್ದರಿಂದ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟರ ಈ ಧರ್ಮ ವಿರೋಧವನ್ನು ಬರಿ ಧರ್ಮಗುರು–ವಿರೋಧವೆಂದು (anti-clericalism) ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತ ಬರ್ನಾರ್ಡ್ ಶಾ, "ಈಗ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿರುವ ಧರ್ಮಗುರು ಪರಂಪರೆ (clericalism) ನಾಶವಾಗಿ ಹೋದಾಗ, ಹಾಗೂ ಚರ್ಚುಗಳು ಬರಿ ಬಂಡವಾಳವಾದದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕೋಟೆಗಳಾಗಿ ಉಳಿಯದೇ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಚರ್ಚುಗಳಾದಾಗ, ಈ ಧರ್ಮಗುರು ಪರಂಪರೆಯ ವಿರೋಧವೂ ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತದೆ''[10] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮಭ್ರಷ್ಟ ಧರ್ಮಗುರುಗಳು ಹಾಗೂ ಈ ವಿರೋಧ ನಶಿಸಿಹೋದಾಗ ಸಮಾಜವಾದ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತದೆ?

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ನೀಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜ ವಾದಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಫ್ಯೂರ್‌ಬ್ಯಾಕ್ ನಂತಹ ಹಲವಾರು ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿ ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮಾನವತೆಯ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲು ಯೋಚಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ನಿಲುವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ಜಿ. ಡಿ. ಎಚ್. ಕೋಲ್, "ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆ ಆವಶ್ಯಕ ಎಂದಾಗಲೀ ಅನಾವಶ್ಯಕ ಎಂದಾಗಲೀ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ಇರುವ ಧರ್ಮಗಳು ಬರಿ ವರ್ಗಮೂಲ ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಗಳ ಬಿಂಬವಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ವರ್ಗಮೂಲ ಧರ್ಮಗಳೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿದ"[11] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಆದುದರಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವರ್ಗಮೂಲಸಮಾಜಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ವರ್ಗ ಮೂಲ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮಾನವನ ಆಂತರಿಕ ಅವಶ್ಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆತ ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವರ್ಗಮೂಲ ಧರ್ಮದ ಬದಲು ಬೇರೆ ಒಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಆತ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. "ಜಗತ್ತಿನ ಕಾರ್ಮಿಕರೆಲ್ಲ ಒಂದಾಗಬೇಕೆಂದು ಕರೆ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಆತ ಕಾರ್ಮಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ—ಅದೊಂದು ಬರಿ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ— ಹಿಂದೆ ಧರ್ಮ ತೃಪ್ತಿಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಾನವನ ಮಾನಸಿಕಾಂಶವನ್ನು ತೃಪ್ತಿ ಪಡಿಸುವ ಒಂದು ಮತವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ"[12]. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಅಂತರವೆಂದರೆ, "ಹೊಸ ಹಾಗೂ ವಿಕಸಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಉತ್ಪಾದನಾಶಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಆಧಾರಿತ ಮೇಲ್‌ರಚನೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಮಂಜಸವೂ ಅವಶ್ಯಕವೂ ಆಗಿ ಬೆಳೆಯು ತ್ತಿದ್ದ ಹೊಸ ಸಮಾಜದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಾನವನ ಈ ಮಾನಸಿಕಾಂಶವನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸ ಲಾಯಿತು"[13]. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬರ್ನಾರ್ಡ್ ಶಾ ಕಮ್ಯೂನಿಸಂ ಸಹ ಒಂದು ಧರ್ಮವೇ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪವಿತ್ರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಬದಲು ಭೌತಿಕ ದ್ವಂದ್ವವಾದ, ಕ್ರಿಸ್ತನ ಬದಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಕ್ಯಾಥೋಲಿಕ್ ಚರ್ಚಿನ ಬದಲು ಮೂರನೆ ಇಂಟರ್‌ನ್ಯಾಶನಲ್, ಹಾಗೂ ಬೈಬಲ್ಲಿನ ಬದಲು ದಾಸ್ ಕ್ಯಾಪಿಟಲ್‌ಗಳಿವೆ ಎಂದು ಅವರು ಮೂದಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದ ಎಂದರೇನು ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳು ವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಅದರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನೇ ನೋಡಬಹುದು. ಸೇಂಟ್ ಸೈಮನ್‌ನಂತಹ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸಮಾಜ ವಾದದ ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನಂತಹ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಬೇರೆಯೇ ಒಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಬರ್ನಾರ್ಡ್‌ಶಾ ಹಾಗೂ ಬರ್ಟ್ರಾಂಡ್ ರಸೆಲ್‌ರಂತಹ ಸಮಾಜವಾದಿ ಗಳು ಸಮಾಜವಾದ ಹಾಗೂ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದಂತಹ ಸಯಾಮಿ ಅವಳಿ ಮಕ್ಕಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜವಾದ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ ಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಹಲವು ಸಮಾಜವಾದಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಸಮಾಜವಾದ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ ಗಳ ನಡುವೆ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಹಲವರ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರವೇ ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ನಂತಹ ಹಲವು ಧರ್ಮ-ವಿರೋಧೀ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು, ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು

ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೂ ಸಮಾಜವಾದವೇ ಸಮಾಧಾನವಾದುದರಿಂದ ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಮಾಜವಾದವೇ ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕಮ್ಯೂನಿಸಮ್ಮೇ— ಒಂದು ಧರ್ಮವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೇರೆ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಇದನ್ನೊಂದು ಬರಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಮಾಜವಾದದೊಂದಿಗೆ ಅಸಂಗತ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜವಾದವನ್ನಿವರು ಧರ್ಮ ನಿರಪೇಕ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬರ್ನಾಡ್ ಶಾ, ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು 'ಸಮಾನ ಆದಾಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ' ಎಂದು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬುದ್ಧಿವಂತ ಮಹಿಳೆಗೆ ಅವರು "ಆದಾಯಗಳು ಅಸಮಾನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಿಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಹೇಳಿದರೆ ಅಂತಹ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬುಡಸಹಿತ ಕಿತ್ತು ಹಾಕಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಸಮಾಜವಾದ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ 1930 ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಸರಕಾರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದರೋಡೆಕೋರರೊಂದಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಂಡಂತೆಯೇ ನಿಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಜವಾದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾನ ಆದಾಯದ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ನಿಮ್ಮ ಧರ್ಮ ಸಹಮತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಬೇರೆ ಯಾವ ಸರಕಾರಕ್ಕಿಂತಲೂ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸರಕಾರ ನಿಮ್ಮನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಯಪಡಲು ಯಾವ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.[14] "ಯಾಂತ್ರಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯಮೇಲೆ ಜನತಾಂತ್ರಿಕ ರಾಜ್ಯ ಪಡೆಯುವ ಒಡೆತನವೇ ಸಮಾಜವಾದ" ಎಂದು ರಸೆಲ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ "ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಜವಾದದ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಬರಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಯಾವ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿರೋಧಾಭಾಸವು ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಸಮಾಜವಾದಿಯೊಬ್ಬ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮುಸ್ಲಿಮ್, ಬೌದ್ಧ ಅಥವಾ ಹಿಂದು ಆಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ"[15] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.*

ಮೂಲತಹ ಧರ್ಮವಿರೋಧಿಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಬಾಕುನಿನ್ ನಂತಹ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಸಮಾಜವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಯಾವ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಬಾಕುನಿನ್ 'ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಯೂ ಇರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನಾಗಲೀ, ಅಥವಾ ಮಾನವನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ, ಅದು ಒಂದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಪಾತ್ರವನ್ನು

---

* ಇದರ ಅರ್ಥ ರಸೆಲ್ ಧರ್ಮದ ಅನುರಾಗಿಗಳಾಗಿದ್ದರು ಎಂದೇನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಭಯದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಒಂದು ರೋಗ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ಜಾತಿಗೆ ವರ್ಣಿಸಲಾಗದ ದಾರಿದ್ರ್ಯದ ಮೂಲ ಎಂದು ನಾನು ನಂಬಿದ್ದೇನೆ[16] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನಾಗಲೀ ನಿರಾಕರಿಸಲಿಲ್ಲ; ಆದರೆ ಆತ ಧರ್ಮಗುರುಗಳನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆರಾಧನೆಯ ಮೂಢ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನದ ವಿಕಾಸದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಇವುಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು.[17] ಎಂದು ಆತ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ. ಶುದ್ಧ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೂಢನಂಭಿಕೆಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಾಕುವಿನ್ 'ಧರ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ' ಎಂಬ ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವಂತೆ 'ಶಾಂತಿ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಒಕ್ಕೂಟ'ದ ಕೇಂದ್ರ ಸಮಿತಿಯು ಮನವೊಲಿಸಿದ. ಆದರೆ 'ಚರ್ಚುಗಳು ಸಮಾಜದ ಮುಕ್ತ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಬಾರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಧರ್ಮವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಿದ್ಯಾಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ತೊಡೆದು ಹಾಕಬೇಕು[18] ಎಂದೂ ಆತ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಜರೋಮಿ ಬ್ಲ್ಯಾಂಕ್ವಿ, ಉಟೋಪಿಯನ್ ಸಮಾಜವಾದಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸೇಂಟ್ ಸೈಮನ್‌ನ ಸಮಾಜವಾದಿ ವಿಚಾರಧಾರೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಬೆರೆತುಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ, ಅವನ ಮರಣದ ನಂತರ ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಅವನ ಬೋಧನೆಗಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು ಅವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಎನ್‌ಫ್ಯಾಂಟಿನ್‌ನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚರ್ಚೆ ಆಗಿಯೇ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದರು. ಆತ ಒಂದು ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾನೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಸ್ಯಾಮುಯಲ್ ಟೇಲರ್ ಕೋಲರಿಜ್ ಹಾಗೂ ರಾಬರ್ಟ್ ಸಧೆಯವರ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದ ಇಬ್ಬರು ಪ್ರಾದಿಗಳು-ಫ್ರೆಡೆರಿಕ್ ಮಾರಿಸ್ ಹಾಗೂ ಚಾರ್ಲಿನ್ ಕಿಂಗ್ಸಲಿ–ಇಂದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಮಾಜವಾದಿ ಆಂದೋಲನ ಎಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆದಿರುವ ಆಂದೋಲನವನ್ನು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರು. ಈ ಆಂದೋಲನ 'ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ, ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗ ಬರಿ ರಾಜಕೀಯ ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಮೋಸವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಮನವಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಅವರು ಸುಧಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವತ್ತ, ತಮ್ಮ ಆಂದೋಲನಗಳಿಗೆ ನೈತಿಕ ಆಧಾರವನ್ನು ನೀಡುವತ್ತ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಬುನಾದಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಧರ್ಮದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವತ್ತ ಅವರ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಿಗೆ, 'ಮ್ಯಾಂಚೆಸ್ಟರ ಫಿಲಾಸಫಿಯ' ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಹಾಗೂ ಸೌಹಾರ್ದಿಕ ನಡತೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ವರ್ಗ-ಸಹಕಾರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನ'ದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಲು ಕರೆನೀಡಿತು.[19] ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ

ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಲಾಭಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಬಹಳ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರು ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ವಿವಾದ.

ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಗಳ ನಡುವೆ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧಿಸುವ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪೌರ್ವಾತ್ಯ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಏಷಿಯಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಸಾಲ್‌ರೋಸ್ "ದಕ್ಷಿಣ ಏಷಿಯಾದ ವಿವಿಧ ಜನಾಂಗಗಳುಳ್ಳ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಏಳುವ ಜಾತೀಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಮಾಜವಾದ ಪೆಟ್ಟೇನೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಧರ್ಮಗಳು, ಹಿಂದೂ, ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಮುಸ್ಲಿಮ್ ಧರ್ಮಗಳಾದುದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಲಾಭವನ್ನೂ ಅದು ನೀಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ"[20] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಬಂಡಾರ ನಾಯ್ಕೆಯವರ ಶ್ರೀಲಂಕಾ ಫ್ರೀಡಂ ಪಾರ್ಟಿ, ತನ್ನನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ ಪಕ್ಷವೆಂದು (social democratic party) ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ, ತನ್ನ 1951ರ ಚುನಾವಣಾ ಘೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ 'ನಮ್ಮ ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚೈತನ್ಯಮಯ ಶಕ್ತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತವಾಗುವಂತೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪುನರುತ್ಥಾನ ಹಾಗೂ ಉದ್ದೀಪನ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಭಾಷೆಗಳ ಬಳಕೆ ಇವುಗಳ ಜೊತೆ ಸೇರಿ ಸಮಾಜವಾದೀ ತತ್ವಗಳು ನಡೆದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜನತೆ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಜನತೆಯಾದೀತು ಎಂದು ಪಕ್ಷ ನಂಬುತ್ತದೆ"[21] ಎಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಸರಕಾರ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಪ್ರಚಾರಮಾಡಿದರು ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧರು ಈ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದರು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪಕ್ಷ ಅಲ್ಪಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಎರಡನೆಯ ಅತಿದೊಡ್ಡ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು.

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವೇ ಪ್ರಮುಖ ಧರ್ಮವಾಗಿರುವ ಬರ್ಮಾದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಸಮಾಜವಾದ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ವಿರೋಧಾಭಾಸವನ್ನು ಎಂದೂ ಅನುಭವಿಸಿಲ್ಲ. ಬರ್ಮಾ ದೇಶದ ಸಮಾಜವಾದಿ ಮುಖಂಡ ಹಾಗೂ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಪ್ರಧಾನ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿದ್ದ ಬಾಸ್ವೆ 'ಬರ್ಮಾದ ಕ್ರಾಂತಿ' ಎಂಬ ಒಂದು ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಮಾರ್ಕ್ಸಿಸ್ಟ್ ತತ್ವದೊಡನೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಧರ್ಮವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಬೌದ್ಧ ತತ್ವಚಿಂತನೆಯ ವಿರೋಧಿಯೇನಲ್ಲ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಎರಡೂ

ಸಾದೃಶವಾಗಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎರಡರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಕೆಳಮಟ್ಟವನ್ನು, ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಮೇಲಿನ ಮಟ್ಟವನ್ನು ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು, ಅದು ಜೀವನದ ಭೌತಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು, ಅದು ಜೀವನದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಈ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಮಾನವನ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.............. ನನಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ ಎಂದು ನಾನು ಗಂಟಾಘೋಷವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ, ಆದರೆ ಜೊತೆಗೆಯೇ ನಾನು ನಿಜವಾದ ಬೌದ್ಧ ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ನಿರ್ಭಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಮೊದಮೊದಲು ನಾನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬೌದ್ಧನಾಗಿದ್ದೆ. ನಾನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಷ್ಟು ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ವಿಶ್ವಾಸ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಅದರ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ತೊಂದರೆಗಳನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಾನು ಇಂದು ನಂಬುತ್ತೇನೆ.............. ಮಾನವನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮುಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಸಮಾಧಾನ ನೀಡಲಾರದು. ವಿಜ್ಞಾನವೂ ನೀಡಲಾರದು. ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ ನೀಡಬಲ್ಲುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳು ಪೂರ್ಣವಾದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನೆಮ್ಮದಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಭೌತಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ನಾವು ಮುಕ್ತಿ ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಜೀವನದ ಭೌತಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಮೂಲಕವೇ ಪೂರೈಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು.” ಈ ರೀತಿ ಬರ್ಮಾ ದೇಶದ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸೆಣಸಾಟವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ ಸಮಾಜವಾದದ ಸಾಧನೆಗೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಬಳಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು.

ಬರ್ಮಾ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸಾಧಿಸಿದ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಇಂಡೋನೇಷಿಯಾದಲ್ಲಿ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮದೊಂದಿಗೆ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸಹ, ಮಸ್ಜುಮಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಇಂಡೋನೇಶಿಯಾದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಕೌಂಸಿಲ್‌ನಲ್ಲಿ, ಜಾಫ್ರುದ್ದೀನ್ ಮೊದಲಾದವರ ಮುಖಂಡತ್ವದ ಕೆಳಗೆ ಹಲವಾರು ಮುಸ್ಲಿಂ ಮುಖಂಡರು ಸಮಾಜವಾದದೆಡೆಗೆ ವಾಲಿದರು ಹಾಗೂ ಇಂದು ‘ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾಜವಾದ’ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ

ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಬೆಳೆಸಿದರು. ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷ ಹಾಗೂ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾಜವಾದಿ'ಗಳ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಅಂತರವೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾಲ್‌ರೋಸ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಸಮಾಜವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಧರ್ಮ ವಿರೋಧಿಗಳು ಎಂಬ ಮಸ್ಸಾಮಿಯ ಬಹುಸಂಖ್ಯ ಸದಸ್ಯರ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ದೂರಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು[22] ಎಂದು ಕಾಫಿನ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಈ ರೀತಿ ದಕ್ಷಿಣ ಏಶಿಯಾದ ಹಲವಾರು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಯತ್ನ ನಡೆದುದನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಭಾರತದ ಸಮಾಜವಾದಿ ಮುಖಂಡರನ್ನು ಮೂರು ವಿಧವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಆಚಾರ್ಯ ನರೇಂದ್ರದೇವ ಹಾಗೂ ಜಯಂಪ್ರಕಾಶ್ ನಾರಾಯಣರಂತಹ ಸಂಪೂರ್ಣ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು, ಅಶೋಕಮೆಹತಾ ಹಾಗೂ ಮೀನೂ ಮಸಾನಿಯವರಂತಹ ಜನತಾಂತ್ರಿಕ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಹಾಗೂ ಡಾ॥ ಲೋಹಿಯರಂತಹ ಗಾಂಧಿವಾದಿಗಳು. ತಾವು ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳು, ಧರ್ಮ ವಿರೋಧಿಗಳು ಎಂದೆಲ್ಲ ಈ ಮುಖಂಡರು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿಯವರ ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬಣ್ಣದ ತತ್ವಗಳ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಇವರೆಲ್ಲ ಸಿಕ್ಕಿಹೋಗಿದ್ದರು. ಇವರೆಲ್ಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಾಸನೆಯಿರುವ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದಂತಹ ಸಾಧನೆಗಳ, ಅಹಿಂಸೆಯಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪ್ರಶಂಸಕರಾಗಿದ್ದರೆನ್ನುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

ತನ್ನ ಗಂಟಾ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಹಾಗೂ ಆಚಾರ್ಯ ನರೇಂದ್ರ ದೇವರು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಪಕ್ಷದ ಧೋರಣಾಪತ್ರದಲ್ಲಿ (policy statement) ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸದೆ ಬರಿ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯ ನೈತಿಕತೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ 'ಜನತಾಂತ್ರಿಕ ಸಮಾಜವಾದ' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಅಶೋಕ ಮೆಹತಾ ಸಹ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳದೇ ಬರಿ ಸಮಾಜವಾದಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜವಾದ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯಲು ಬರ್ಮಾದ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪಕ್ಷದ ಪಂಚಮಢಿ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ಡಾ॥ ಲೋಹಿಯಾ "ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅನುರೂಪ (symmetrical) ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು, ಹಾಗೂ ಭೌತಿಕ ಜೀವನದ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಪೂರೈಸಿದರೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಪೂರೈಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವೆರಡೂ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಗಬಹುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹೋಗಲೂ ಬೇಕು ಎಂದು ಬರ್ಮಾದ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ನಂಬುತ್ತಾರೆ." ಎಂದು ಹೇಳಿ, "ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆ ತರ್ಕಹೀನವಾದುದು ಹಾಗೂ ಒಪ್ಪಲು ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದು" ಎಂದು ಖಂಡಿಸಿದರು. ಆದರೆ

ಈ ರೀತಿ ಖಂಡಿಸಿದನಂತರವೇ "ಈ ಸಂಚಿಕೆ ಹಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಲಾಭದಾಯಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಬಹುದು. ಈ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಸರಿಯಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದು ಸಾಧ್ಯ" ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ "ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಬಿಡಬೇಕಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಬರ್ಮಾದ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳಿಗೆ ಬೇಗನೇ ಒದಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವರು ಈ ಎರಡೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಸಮಾಜವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಧ್ಯೇಯಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸುವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ"[23] ಎಂದರು. ಈ ರೀತಿ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಡಾ|| ಲೋಹಿಯಾ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜವಾದಗಳ ನಡುವಣ ಸಮನ್ವಯದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಥಮ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಚುನಾವಣೆಗಳನಂತರ ದೇಶದಲ್ಲಿಯೇ ಎರಡನೆಯ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ಪಕ್ಷವಾಗಿದ್ದ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಐದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಚುನಾವಣೆಗಳ ನಂತರ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ, ರಾಜಕೀಯ ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಈ ರೀತಿ ಸೋಲಲು ಒಂದು ಕಾರಣ ಬಹುಶಃ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗಿರುವ ನಿಲುವೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ದೌರ್ಭಾಗ್ಯವಶಾತ್, ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಭಾರತದ ಜನತೆಗೆ ಅಲುಗಾಡಿಸಲಾಗದಂತಹ ನಿಷ್ಠೆ ಇದೆ. ಈ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಬರಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಂಧಾನುಕರಣೆಯಿಂದ ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. "ಧರ್ಮ ಒಂದು ಅಂಧ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಅದೊಂದು ಮಾನಸಿಕ ರೋಗ" ಎಂದು ಚಾರ್ವಾಕನನ್ನು ತತ್ವಚಿಂತಕನೆಂದು ಭಾರತದ ಜನತೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದದ ಪುನರ್ನಿರ್ವಚನ ಆವಶ್ಯಕ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1. ಎನ್ ಇಂಟೆಲಿಜೆಂಟ್ ವುಮೆನ್ಸ್ ಗೈಡ್ ಟು ಸೋಷಿಯಲಿಸಂ ಇತ್ಯಾದಿ......
2. ದಿ ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೋ—ಎಂ. ಇ. ಎಸ್. ಡಬ್ಲ್ಯು, ವಾಲ್ಯುಂ 1, ಪುಟ 125.
3. ಫಿಯರ್‌ಬ್ಯಾಚ್ ಅಂಡ್ ಎಂಡ್ ಆಫ್ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಜೆರ್ಮನ್ ಇಡಿಯಾಲಜಿ—ಎಂ.ಇ. ಎಸ್. ಡಬ್ಲ್ಯು, ವಾಲ್ಯೂಂ 3, ಪುಟ 372.
4. ಫಿಯರ್‌ಬ್ಯಾಚ್ ಅಂಡ್ ಎಂಡ್ ಆಫ್ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಜೆರ್ಮನ್ ಇಡಿಯಾಲಜೀ—ಎಂ. ಇ. ಎಸ್. ಡಬ್ಲ್ಯು, ವಾಲ್ಯೂಂ 3, ಪುಟ 373.
5. ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೋ ಎಂ.ಇ.ಎಸ್.ಡಬ್ಲ್ಯು. ; ವಾಲ್ಯುಂ 1, ಪುಟ 129.
6. ಕಮ್ಯೂನಿಸ್ಟ್ ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೋ ಎಂ.ಇ.ಎಸ್.ಡಬ್ಲ್ಯು., ವಾಲ್ಯುಂ 1, ಪುಟ 125.

7. ಎ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಸೋಷಿಯಲಿಸ್ಟ್ ಥಾಟ್ : ಜಿ.ಡಿ.ಹೆಚ್. ಕೋಲೆ, ವಾಲ್ಯುಂ-1, 251.
8. ಎನ್ ಇಂಟೆಲಿಜೆಂಟ್ ವುಮೆನ್ಸ್ ಗೈಡ್—ಪುಟ 94.
9. ಎನ್ ಇಂಟೆಲಿಜೆಂಟ್ ವುಮೆನ್ಸ್ ಗೈಡ್—ಪುಟ 446.
10. ಎನ್ ಇಂಟೆಲಿಜೆಂಟ್ ವುಮೆನ್ಸ್ ಗೈಡ್—ಪುಟ 446-7.
11. ಎ ಹಿಸ್ಟರೀ ಆಫ್ ಸೋಸಿಯಲಿಸ್ಟ್ ಥಾಟ್ : ಜಿ.ಡಿ.ಹೆಚ್. ಕೋಲೆ, ವಾಲ್ಯುಂ 1, 276.
12. ಎ ಹಿಸ್ಟರೀ ಆಫ್ ಸೋಸಿಯಲಿಸ್ಟ್ ಥಾಟ್ : ಜಿ.ಡಿ.ಹೆಚ್. ಕೋಲೆ, ವಾಲ್ಯುಂ 1, 276.
13. ಎ ಹಿಸ್ಟರೀ ಆಫ್ ಸೋಸಿಯಲಿಸ್ಟ್ ಥಾಟ್ : ಜಿ.ಡಿ.ಹೆಚ್. ಕೋಲೆ, ವಾಲ್ಯುಂ 1, 276.
14. ಎನ್ ಇಂಟೆಲಿಜೆಂಟ್ ವುಮೆನ್ಸ್ ಗೈಡ್—ಪುಟ 448.
15. ಇನ್ ಪ್ರೈಸೀ ಆಫ್ ಐಡಲ್‌ನೆಸ್—ಪುಟ 95.
16. ರೇಷನಲಿಸ್ಟ್ ಪ್ರೆಸ್ ಅಸೋಸಿಯೇಷನ್ ಆನ್ಯುಯಲ್—1930.
17. ಎ ಹಿಸ್ಟರೀ ಆಫ್ ಸೋಸಿಯಲಿಸ್ಟ್ ಥಾಟ್ : ಜಿ.ಡಿ.ಹೆಚ್. ಕೋಲೆ, ವಾಲ್ಯುಂ-2, 221.
18. ಎ ಹಿಸ್ಟರೀ ಆಫ್ ಸೋಷಿಯಲಿಸ್ಟ್ ಥಾಟ್ : ಜಿ.ಡಿ.ಹೆಚ್. ಕೋಲೆ, ವಾಲ್ಯುಂ-2, 231.
19. ಎ ಹಿಸ್ಟರೀ ಆಫ್ ಸೋಷಿಯಲಿಸ್ಟ್ ಥಾಟ್ : ಜಿ.ಡಿ.ಹೆಚ್. ಕೋಲೆ, ವಾಲ್ಯುಂ-1, 294.
20. ಸೋಷಿಯಲಿಸಂ ಇನ್ ಸದರನ್ ಏಷ್ಯಾ, ಸೌಲ್‌ರೋಸ್,—ಪುಟ 2.
21. ಸೋಷಿಯಲಿಸಂ ಇನ್ ಸದರನ್ ಏಷ್ಯಾ, ಸೌಲ್‌ರೋಸ್—ಪುಟ 85.
22. ಸೋಷಿಯಲಿಸಂ ಇನ್ ಸದರನ್ ಏಷ್ಯಾ, ಸೌಲ್‌ರೋಸ್—ಪುಟ 171.
23. ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಗಾಂಧಿ ಅಂಡ್ ಸೋಷಿಯಲಿಸಂ, ಲೋಹಿಯಾ—ಪುಟ 341-2.

ಪಂಪನ ಒಂದು ಪದ್ಯದ ಟಿಪ್ಪಣಿ : ಸಾಧನೆ, ಸಂಪುಟ 6 ; ಸಂಚಿಕೆ 4ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಮಂಥನ, ಪುಟ 165 — ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ.

"ಒಡೆಯ [ರ][4] ದೇವರೆಂದು ನಿನಗಿತ್ತೊಡೆ ಪಟ್ಟಮನುರ್ಕಿದಪ್ಪೆಪೇೞ್ ।
ಪಾಠಾಂತರ : 4-ರೆ (ಸ) ಪಿ. ಪಿ. ಆ 4–ಪ. 6

ಈ ಸಾಲಿಗೆ ಪೂಜ್ಯ ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್. ರವರು ಅರ್ಥೈಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಲೇಖಕ ಶಿವರಾಮಯ್ಯನವರು ಎರಡು ಅನುಮಾನ ಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. (1) ಒಡೆಯರ್ + ಅದೇವರ್→ "ಒಡೆಯರಾದ ಪಾಂಡವರು ಅದೇನು ಮಾಡಬಲ್ಲರು" – ಎಂಬುದು ಪೂಜ್ಯ ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್. ರವರ ಅನ್ವಯಕ್ರಮ ಅರ್ಥ. ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಶಿವರಾಮಯ್ಯಅವರು 'ಪಾಂಡವರು ಇನ್ನೂ ರಾಜರಾಗಿಲ್ಲ ಅಂದಮೇಲೆ ಅವರು ಒಡೆಯರು ಹೇಗಾಗುತ್ತಾರೆ ? ಎಂದು ಅನುಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ, 'ಒಡೆಯರಾದ ಪಾಂಡವರು ಅದೇನು ಮಾಡುವರು' ? ಎಂಬ ಅನ್ವಯ ಅರ್ಥ ಸರಿಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ (ಸ) ಪ್ರತಿಯ 'ರೆ' ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ 'ಒಡೆಯರೆ+ದೇವರೆಂದು'→ 'ರಾಜರೆ ದೇವರೆಂದು' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ ; ಇದು 'ರಾಜಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವತಾ' ಎಂಬ ಲೋಕೋಕ್ತಿಯ ಅನುವಾದವಾಗಿದೆ ; ಪಂಪ ಇದನ್ನು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರ ಬೇಕು ಎಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಪದ್ಯದ ಅನ್ವಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೀಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ :

ಒಡೆಯರೆ=ರಾಜರೆ, ದೇವರೆಂದು=(ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ) ದೇವರು ಎಂಬುದಾಗಿ, ನಿನಗೆ ಪಟ್ಟಮಂ ಇತ್ತೊಡೆ=ನಿನಗೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ, ಉರ್ಕಿದಪ್ಪೆ=ಉಬ್ಬುತ್ತೀಯೆ —ಹೀಗೆ ಅನ್ವಯಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ನಾವು ಕವಿಯ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗ ಬಹುದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

(2) 'ಒಡೆಯರ್' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ರಾಜರು' 'ಹಿರಿಯರು' 'ಯಜಮಾನರು' ಎಂದು ಬೇರೆಬೇರೆ ಅರ್ಥವಿರುವುದರಿಂದ 'ಒಡೆಯರ್=ಯಜಮಾನರು (ಅಂದರೆ ಭೀಷ್ಮಾದಿ ಹಿರಿಯರು) ಅದೇವರೆಂದು=ಅದೇನು ಮಾಡುವರೆಂದು ಎಂಬ ತಿದ್ದಿದ ಪಾಠದ ಅನ್ವಯ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿಲ್ಲ. 'ಪಾಂಡವರು ಅದೇನು ಮಾಡುವರು'

ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ, 'ಈ ಮುಂದುಕರು, ಯಜಮಾನರು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಮಹಾ ಎಂದು ದುರ್ಯೋಧನ ಬೀಗುತ್ತಾನೆ' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಉಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪರಿಹಾರ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ : ಇಲ್ಲಿ 'ಏವರ್' ಪದ, ಕ್ರಿಯೆಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು. ಕನ್ನಡ ಕೈಪಿಡಿಯ ಕೊನೆಭಾಗದ 'ಭಾಷಾಚರಿತ್ರೆ' ಯಲ್ಲಿ ಬಿ. ಎಂ. ಶ್ರೀ. ಹಾಗೂ ಟಿ. ಎಸ್. ವೆಂ. ಅವರು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿರುವುದು ಹೀಗೆ : ಏವನ್, ಏವರ್, ಏವುದು, – ಆವನ್, ಆವರ್, ಆವುದು, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಸರ್ವನಾಮಗಳ ಪೂರ್ವಸ್ವರೂಪ. ಈ ಆಧಾರದಮೇಲೆ ಇದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಒಂದು ರೀತಿಯ ತಿರಸ್ಕಾರ ಅರ್ಥ ವ್ಯಂಗ್ಯಾರ್ಥ, ಉದಾಸೀನಭಾವ ವುಳ್ಳ ಸರ್ವನಾಮವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರಬಹುದು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ದೇವ ಬಿನ್ನಪಮಿಂದು ಖಾಂಡವಮಂ ಕೃಶಾನು ತಗುಳ್ದು ನಾ
ನಾವಿಧಂಸುಡೆ ನೋಡಲಾರದೆ ತಳ್ತ್ತದೇವರ ಕಾಪಿನಾಳ್
ದೇವ ಕಿನ್ನರ ಪನ್ನಗಾವಳಿ ಮೊಟ್ಟನಪ್ಪಿನಮೆಚ್ಚು ಕೊಂ
ದೇವರೆಂದಱಿದಿರ್ದನೊರ್ವನಗುರ್ವು ಪರ್ವಿರೆ ದೇವರಂ

ಪಿ. ಪಿ. ಆ 5-ಪ. 94

ಖಾಂಡವವನವನ್ನು ಅಗ್ನಿಸುಡುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ವನಪಾಲಕನೊಬ್ಬ ದೇವೇಂದ್ರನಿಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಅರಿಕೆ ಪದ್ಯಇದು. "ದೇವ ಬಿನ್ನಹ, ಇಂದು ಖಾಂಡವವನ್ನು ಅಗ್ನಿಯು ಸೇರಿ ನಾನಾವಿಧದಲ್ಲಿ ಸುಡಲು, ಅದನ್ನು ನೋಡಲಾರದೆ ಎದುರುಬಿದ್ದ ತಮ್ಮ ಕಾವಲುಗಾರ, ದೇವ, ಕಿನ್ನರ, ಪನ್ನಗಾವಳಿ ಮಟ್ಟಸವಾಗುವ ವರೆಗೂ ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು, ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬಾತನ ಭಯವೇ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ದೇವರಂ + ಅದು + ಏವರ್ + ಎಂದಱಿದಿರ್ದನ್ = ತಮ್ಮಂಥಹವರನ್ನೂ ಅದು ಯಾರು ? ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೊ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು. — ಇಲ್ಲಿ ವನಪಾಲಕ ನಿಗೆ ದೇವೇಂದ್ರನ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಗೊತ್ತು, ಅವನ ಶೌರ್ಯಗೊತ್ತು, ಮೇಲಾಗಿ ಇವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಒಡೆಯ. ಆದರೂ ಅಂತಹವನನ್ನೂ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡಿದನಲ್ಲಾ ಎಂಬ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಏವರ=ಯಾರವನು ? ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೋ, ಎಂದು ಬಿನ್ನಹ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಮತ್ತೊಂದು ಪದ್ಯದಿಂದ ಇದು ಮತ್ತಷ್ಟೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬಹುದು:

"ಸುರನರಕಿನ್ನರೋರಗ ನಭಶ್ಚರ ಕಾಂತೆಯರೇವರೆಂದು ಮಾಂಕರಿಸುವ ಕೆಯ್ಮ್ಮದಂದದ ಮುರಾರಿಯ ತಂಗೆಯನಪ್ಪುಕೆಯ್ದು.. "

ಪಿ. ಪಿ. ಆ 4-ಪ. 34

ದ್ವಾರಕೆಗೆ ಆಗಮಿಸಲಿರುವ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಆ ಪೊಳಲ ಕೇತುಗಳು ಸನ್ನೆಮಾಡಿ ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯ. ಪದ್ಯದ ಮೊದಲೆರಡು ಸಾಲುಗಳಿವು. ಸುರ, ನರ, ಕಿನ್ನರ, ಉರಗ, ನಭದವರ, ಕಾಂತೆಯರು + ಏವರ್ + ಎಂದು = ಯಾರವರು, ಯಾರು ಅವರು ! ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಮುರಾರಿಯ ತಂಗಿ ಸುಭದ್ರೆಯನ್ನು ಅಪ್ಪುಕೆಯ್ದು ... ಸುಭದ್ರೆಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ಮುಂದೆ ಮಿಕ್ಕವರೆಲ್ಲಾ ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಅರ್ಥ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ, ಇಲ್ಲಿ ಕಾಂತೆಯರು ಏನು ಮಾಡಬಲ್ಲರು, ಏನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ! ಎಂಬ ಕ್ರಿಯೆಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಂಟಿಸಿದರೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

(3) ವಿ.ವಿ. ಆಶ್ವಾಸ 8 : ಪದ್ಯ 98

ಬೃಹನ್ನಳೆಯ ಬಳಿಗೆ ಉತ್ತರನು ತನ್ನ ತಂಗಿ ಉತ್ತರೆಯನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಕರೆಸಿ,

'ಸಾರಥಿಯಪ್ಪೊಡಪ್ಪನೆಸಗೀತನೆ ಪೋ ಪೆಱರೇವರಿನ್ ನೆರಂ
ಬಾರೆನೆನುತ್ತೆ ತನ್ನರಥಮಂತರ ವೇಟ್ಟರದೆಯ್ದೆ ...'

ಸಾರಥಿಯಾಗುವುದಾದರೆ ಎನಗೆ ಈತನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಹೋಗು ! ಪೆಱರ್ + ಏವರ್ + ಇನ್‌ನೆರಂಬಾರೆನ್ = ಬೇರೆಯವರು (ಸಾರಥಿಯಾಗುವವರು) ಯಾರು ! ಇನ್ನು ಸಹಾಯವನ್ನು ಎದುರುನೋಡುವುದಿಲ್ಲ, ಬೇರೆಯವರು ಯಾರಾದರೂ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ತಿರಸ್ಕಾರ ಭಾವ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ತಿರಸ್ಕಾರ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿರುವ 'ಏವರ್' ಪದಕ್ಕೆ 'ಯಾರು' ಏನುಮಹಾ ! ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿಟ್ಟೇ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ ಪಂಪ. ಕ್ರಿಯೆಗೆ ನಿಲ್ಲದೆ ಸರ್ವ ನಾಮ ಅರ್ಥಕ ಪದವಾಗಿ ಬಳಸಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಈಗ ಆರಂಭದ ಲೇಖಕರು ತಿಳಿಸಿದ ಪಂಪನ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥೈಸುವುದಾದರೆ ಒಡೆಯರ್ + ಅದು + ಏವರ್ ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿ, ಈ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಒಡೆಯರಾಗು ವವರು ಅದು ಮತ್ತೆ ಯಾರು ? ಎಂದು (ಮಿಕ್ಕವರನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ) ನಿನಗೆ ಇತ್ತೊಡೆ = ರಾಜ್ಯವನ್ನು ನಿನಗೆ ಕೊಟ್ಟರೆ...ಎಂಬುದು ಭೀಷ್ಮನ ಮನೋಭಿ ಪ್ರಾಯ. ದುರ್ಯೋಧನನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇನ್ನು ಯಾರು ? ಎಂಬ ಅರ್ಥವೇ ಹೊರತು 'ಪಾಂಡವರಿದ್ದು ಅದೇನು ಮಾಡಬಲ್ಲರು' ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಇಲ್ಲಿ ಉಚಿತವಲ್ಲವೇನೋ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ, 'ಒಡೆಯರೇ ದೇವರೆಂದು'–ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿ 'ರಾಜಾಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದೇವತಾ' ಎಂಬ ಲೋಕೋಕ್ತಿಯ ಮೊರೆ ಪೊಕ್ಕು 'ರಾಜರೇ ದೇವರೆಂಬುದಾಗಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಹಾದಿಯನ್ನೂ ಹಿಡಿಯುವುದು ಬೇಡವೇನೋ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಧನೆ ಮಂಥನ167 ಪುಟದ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ಮತ್ತು ಶಿವರಾಮಯ್ಯ ಅವರ ಮೂರನೆ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೂ ತಳ್ಳಿಹಾಕಬಹುದು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಈಗ ಇದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ ಸರ್ವನಾಮಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಕೊಡಬಹುದು :

	ಏ.ವ.	ಬ.ವ.	ಏ.ವ.	ಬ.ವ.
ಪುಲ್ಲಿಂಗ	ಏವನ್	ಏವರ್	ಆವನ್	ಆವರ್
ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ	ಏವಳ್		ಆವಳ್	
ನ. ಲಿಂಗ	ಏವುದು	ಏವುವು	ಆವುದು	ಆವುವು

ಈ ಮೇಲಿನ ಸರ್ವನಾಮಗಳ ಬಳಕೆಗೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡ ಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

"ಏವುದು"

ವಿ.ವಿ. 6–39 "ಒಟ್ಟಿದ ಪೊನ್ನಬೆಟ್ಟುಗಳನೀವೆಡೆಗೇವುದೊ ತೂಕಮೆನ್ನ
ಕೈಗಟ್ಟಳೆ ಕೊಳ್ಳಿಮೆಂದು…"

ರಾಶಿ ರಾಶಿಯಾಗಿ ಬಿದ್ದಿರುವ, ಬೆಟ್ಟದಂತೆ ಸುರಿದಿರುವ ಚಿನ್ನವನ್ನು ದಾನ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ತೂಕ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಕಾರ್ಯ ಯಾವುದು ? ತನ್ನ ಕಯ್ಯ ತೂಕವೇ ಸರಿ ಎಂದು 'ಕೊಳ್ಳಿರಿ' ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದ ಕರ್ಣ.

ವಿ.ವಿ. 8–82 ರಾವಣನುಂ ಗಡ ಸೀತಾ
ದೇವಿಗೆ ಸೋಲ್ತುದಱಫಲಮುನೆಯ್ದಿದನಿವನಾ
ರಾವಣನಿಂ ಪಿರಿಯನೆ ಪೇ
ೞೇವುದೊ ಶುಚಿಯಲ್ಲದವನ ಗಂಡುಂ ತೊಂಡುಂ.

ಆ.ಪು. ಸಂಗ್ರಹ ಪದ್ಯ 354 ವೃಷಭನಾಥನ ಸ್ತುತಿ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ; ಮುಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನೆ ಶೋಧಿಸಿ ಪಡೆದ ವೃಷಭನಾಥ. ಪೆರರು ಚತುರ್ಗತಿಯನ್ನೆ ಸಾಧಿಸಿದವರು ಅದು ತಮಗೆ ಕರತಲಾಮಲಕ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂತಹ ಪೊಳ್ಳು ಮಾತು, ಹರಟೆ "ಇಂದ್ರಾರ್ಚಿತನಿಗೆ ಯಾವುದು ಮಹಾ" ಎನ್ನುವ ಈ ಪದ್ಯದ ಕೊನೆ ಸಾಲು.

"ಕರಸ್ಥಿತಾಮಳಕಮೆಂಬರಾ ಜಱುಚನೇವುದಿಂದ್ರಾರ್ಚಿತಾ"

ಆ. ಪು. ಸಂಗ್ರಹ ಪದ್ಯ. 376 …ಬಾಹುಬಲಿ ಪೂಜಿಗೆನೆ ಪೇ
ೞೆನಿತುಂ ಪುರಮೇವುದೊಪಾ
ದನಪುರಮೆನ್ನಾಳ್ಕೆಗಿಂತ, ಪೊಜಿಗೆನಿಪಾಗಳ್ ॥

ಪೌದನಪುರವೇ ತನ್ನ ಆಳ್ಕೆಗೆ ಹೊರಗುಳಿದ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟು ಪುರಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದಿದ್ದರೂ, ಅದು ಯಾವುದು, ಏನು ಮಹಾ...

ಆ. ಪು. ಸಂಗ್ರಹ
ಪದ್ಯ. 377

ಏವನೆಮಗೆಂಬ ಶಾರ್ಯಮ
ದಾವಷ್ಟಂಭದೊಳವಂದಿರಿಂತುಱದಿರೆ ಪೇ
ೞಾವುದೊ ಬಾಯ್ ಕೇಳಿಸಿಯುಮಿ
ದೇವುದೊ ಷಟ್ಖಂಡ ಮಂಡಿತಂ ಭೂವಳಯಂ

ಇಲ್ಲಿ ಆವುದೊ, ಏವುದೂ, ಎರಡೂ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿವೆ. ಕೊನೆ ಸಾಲಿನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಿರಸ್ಕರ ಭಾವ ಅಡಗಿದೆ.

ಆ. ಪು. ಸಂಗ್ರಹ
ಪದ್ಯ. 440

ನೆಲಸುಗೆ ನಿನ್ನ ವಕ್ಷದೊಳೆ.........ಭೂ
ವಲಯಮನ್, ಅಯ್ಯನ್ ಇತ್ತುದುಮನ್, ಆಂ
ನಿನಗೆ ಇತ್ತೆನ್, ಇದು + ಏವುದು + ಅಣ್ಣ...

(ಇಲ್ಲಿ ಇದ್ಯಾವುದಣ್ಣ ವ್ಯವಹಾರ, ಯಾವುದಯ್ಯ ನಿನ್ನ ಮಾತು– ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅವನ ಅಸಡ್ಡೆ, ತಿರಸ್ಕಾರ, ವ್ಯಂಗ್ಯ ಮನೋಭಾವ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ವಿಚಾರಮಾಡಿ.)

ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಪ್ರಯೋಗ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಮುಂದೆ ಈ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲವೇನೋ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ನಾಗಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ 'ಏವುದೋ' ಪ್ರಯೋಗ ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಮಲ್ಲಿನಾಥ ಪುರಾಣ ಸಂಗ್ರಹ. ಪ. 194 (ಡಾ॥ ಎಂ. ಎಂ. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿತ)

ಗುಣವಱಿಯೆ ನೋವುದೇವುದೊ
ಗುಣದಭ್ಯುದಯಕ್ಕೆ ನೋವು ಚೋದ್ಯಮೆ ದಿವಿಜಾ
ಗ್ರಣಿಗಳನೆಱಗಿಪ ತಪವಿದ
ನೆಣೆಸದೆ ಜಡನಂತೆ ಮೋಹಮೂರ್ಛಿತನಪ್ಪೈ ।

ಏವುವು (ಬ. ವ)

ವಿ. ವಿ. 5–71 ಖಾಂಡವ ದಹನದಲ್ಲಿ ಅಗ್ನಿ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತು: 'ಮಣಿಕನಕಾದಿ ವಸ್ತುಗಳನೊಂದುಮನೊಲ್ಲೆನವೇವುವಾದಿನ್ನುಣಿಸೆನಗಱ್ತಿ......

ಉಣಿಸಿನಲ್ಲಿ ಅಟ್ಟಿಯೇ ಹೊರತು ಅಗ್ನಿಗೆ ಮಣಿಕನಕಾದಿ ವಸ್ತುಗಳು 'ಏವುವು' –ಅವುಗಳೆಲ್ಲಾ ಯಾವ ವಸ್ತುಗಳು ತನಗೆ ಎಂಬ ಭಾವ.

ಪಿ. ವಿ. 7–75. ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರ ಜಗಳದ ಸನ್ನಿವೇಶ :

"ತೋಱ ತೋಱಯೆಂಬ ಮಾತನನಿತಿಲ್ಲದೊಡಾಂ ತೋಱವೆಂದಲೆಂದೊಡಾ
ತೋಱಯೊಳೆ ಪೋಯ್ತುಸೂರುಳೆನೆ ಸೂರುಳವೇವುವೊನಂಬೆ
'ತೋಱ, ತೋಱ ಎಂಬ ಮಾತನ್, ಅನಿತಿಲ್ಲದೊಡೆ, ಆಂ, ತೋಱವೆಂ'

ಎಂದು ಪಾರ್ವತಿಯು ಶಿವನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

'ತೋಱಯೊಳೆ ಪೋಯ್ತು, ಆ ಸೂರುಳ್' ಎಂಬುದು ಶಿವನ ಉತ್ತರ.

ಆಗ ಪಾರ್ವತಿ ಕೆರಳಿ "ಸೂರುಳು + ಅವು + ಏವುವೊ + ನಂಬೆನ್" ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಭಾಷೆ, ಭಾಷೆ ಎಂಬ ಆ ಮಾತುಗಳು ಯಾವುದಯ್ಯಾ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗೌರಿಯ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಕೋಪ, ವ್ಯಂಗ್ಯ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಏವನ್

ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿದ ಆ. ಪು. ಸಂಗ್ರಹ ಪದ್ಯ 377 ರಲ್ಲಿ.

'ಏವನ್ + ಎಮಗೆ + ಎಂಬ ಶೌರ್ಯಮದ ಅವಷ್ಟಂಭದೊಳ್....' ಶೌರ್ಯ, ಮದಗಳ ಅವಲಂಬನೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಹುಬಲಿಯು ತನ್ನನ್ನು ಕಾಣುವ ತಿರಸ್ಕಾರ ಭಾವ ಇದು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಭರತನದು. ನಮಗೆ ಈತ (ಭರತ) ಏವನ್ = ಯಾವನು, ಏನು ಮಹಾ—ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

ಆದರೆ 'ಏವಳ್' ಸರ್ವನಾಮದ ಪ್ರಯೋಗ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸದಿರುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಅಲ್ಲದೆ ಹಿಂದೆ ತಿಳಿಸಿದ ಸರ್ವನಾಮಗಳ ಬಳಕೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಇವು ಹೇಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿದ್ದವು, ಹಾಗೂ ಮುಂದೆ ಹೇಗೆ ಬಳಕೆಯಾಯಿತು ಇಲ್ಲವೆ ಮರೆಯಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಎಚ್. ವಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸಶರ್ಮ

'ವಿರೂಪಾಕ್ಷಸ್ತುತಿ' — ಕರ್ತೃತ್ವ ವಿಚಾರ

ರಾವ್‌ಬಹದ್ದೂರ್ ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು 'ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ'ಯ ತೃತೀಯ ಸಂಪುಟ (1929) ಪುಟ. 287ರಲ್ಲಿ 'ವಿರೂಪಾಕ್ಷಸ್ತುತಿ' (ಪದ್ಯ 20)

ಸು. 1600' ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ 'ಅಂಗಭವನತುಳಸರ್ವಾಂಗವಹ...' ಎಂಬ ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿಯನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮೇಲೆ ಉದಾಹರಿಸಿದ ಷಟ್ಪದಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಪಂಡಿತನ (1584) 'ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿದೆ. (ಕಾಂಡ 3, ಸಂಧಿ 35, ಪದ್ಯ 1*).

'ಚೆನ್ನಬಸವಪುರಾಣ'ದ ಪ್ರತಿ ಸಂಧಿಯ ಮೊದಲ ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಪದ್ಯಗಳು ಪ್ರಾಯಿಕವಾಗಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಸ್ತುತಿಪರವಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇತರ ಪುರಾಣಗಳ (ಉದಾ. 'ಬಸವೇಶ್ವರನ ಪುರಾಣದನಾಂದ್ಯ', 'ಚೇರಮಾಂಕನ ಕಾವ್ಯದನಾಂದ್ಯ' ಇ.) ನಾಂದ್ಯಗಳಂತೆ 'ಚೆನ್ನಬಸವಪುರಾಣ' ದಿಂದಾದ ನಾಂದ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳೂ ಉಪಲಬ್ಧವಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕವಿಚರಿತೆಕಾರರಿಗೆ ಲಭಿಸಿದ 'ವಿರೂಪಾಕ್ಷಸ್ತುತಿ' — ಅವರು ಭಾವಿಸಿದಂತೆ — ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕೃತಿಯಾಗಿರದೆ, 'ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ'ದ ನಾಂದ್ಯ ಪದ್ಯಗಳ ಸಂಕಲನ ರೂಪವಾದ ಅಪೂರ್ಣ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ.

ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ

'ಗದಾಯುದ್ಧ'ದ ಒಂದು ಪಾಠಾಂತರ

> "ನೆಗಬ್ದಾ ಭಾರತಮಲ್ಲ ಶಂತನುಜ ಬಾಣಾಘಾತದಿಂ ಭೀಮಭೀ
> ಮಗದಾದಂಡ ವಿಘಾತದಿಂ ಕುರುನೃಪಾನೀಕಂ ಪಡಲ್ವಟ್ಟು ಜೇ
> ರಿಗೆಯೊಕ್ಕಲ್ಗೆಣೆಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಭಟರಿಂ ಬಿಟ್ಟಶ್ವದಿಂ ಬಿಟ್ಟದಂ
> ತಿಗಳಿಂದಂ ಜವನುಂಡು ಕಾಱಿದವೊಲಾಯ್ತುತ್ತಂ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದೊಳ್"।

—ಇದು ರನ್ನನ 'ಗದಾಯುದ್ಧ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಒಂದು ಪದ್ಯ. ಸುಯೋಧನ ಭಾರತ ಕಲಹದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಡೆಯ ವೀರರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಏಕಾಂಗವೀರನಾಗಿ ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾ ಸಂಜಯನೊಡನೆ ತನಗೆ ಆದ ನಷ್ಟ, ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಕಡೆಯವರು ತನಗೆ ಸಹಾಯವಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕೊರಗನ್ನು ತೋಡಿಕೊಂಡಾಗ, ಸಂಜಯ ಅವನಿಗೆ ಸಮಾಧಾನದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭೀಷ್ಮ, ದ್ರೋಣಾದಿಗಳು ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟು ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿದರಾದರೂ ಭೀಮಾರ್ಜುನರ ಬಲದ ಮುಂದೆ ಅವರ ಬಲ ಕುಗ್ಗಿತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ—

'ಭಾರತಮಲ್ಲನೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾದ ಅರ್ಜುನನ ಬಾಣಾಘಾತದಿಂದಲೂ ಭೀಮನ ಭಯಂಕರವಾದ ಗದಾಘಾತದಿಂದಲೂ ಕುರುರಾಜ ಸಮೂಹವೆಲ್ಲಾ

---

* (ಸಂ) : ಶಿ. ಶಿ. ಬಸವನಾಳ : ಧಾರವಾಡ, 1934. ಪುಟ 353.

1 (ಸಂ) ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ.: 'ಗದಾಯುದ್ಧ ಸಂಗ್ರಹ', ಕಾವ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು. (1972) ಭಾಗ–3 ; ಪ. 18 ; ಪು. 15

ಜೀರಿಗೆಯೊಕ್ಕಲಾಗಿ, ಯಮಸು ಉಂಡು ಕಾರಿದ ರಾಶಿಯಂತೆ ಭಟ, ಅಶ್ವ, ದಂತಿಘಟೆ ಈ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿವೆ' ಎಂದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ಶಂತನುಜ' ಎಂಬ ಮಾತು ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಎಡೆಗೊಟ್ಟಿದೆ. ಭೀಮಾರ್ಜುನರ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿರುವ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಂತನುಜ ಮತ್ತು ಭೀಮ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀಯವರು 'ಶಂತನುಜ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ಶಂತನು ಪುತ್ರನಾದ ಭೀಷ್ಮ" ಎಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[2] ಅಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಿ "ಭೀಮಾರ್ಜುನರ ಸಾಹಸವರ್ಣನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮನ ಬಾಣಪ್ರಯೋಗದ ಹೊಗಳಿಕೆಗೆ ಔಚಿತ್ಯ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಭೀಮನ ಗದೆಯ ಪ್ರಶಂಸೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅರ್ಜುನನ ಹೆಸರು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೆಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಇವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ 'ಶಂತನುಜ' ಎಂಬುದು ಮೂಲಪಾಠವಾಗಿರಲಾರದೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನ ಹೆಸರು ಇದ್ದಿರಬೇಕೆಂದೂ ತೋರುತ್ತದೆ, [ಶಕ್ರಸುತ] ಎಂದೋ [ಸಂಕಮಜ] ಎಂದೋ ಇದ್ದಿರಬಹುದೇ ? "ಸಂಕಮ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಂದ್ರ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ (ಪಂಪ ಭಾ. 8. 5 ರ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ನೋಡಿ). ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[2] ಆದರೆ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಶಂತನುಜ' ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ [ಶಕ್ರಸುತ] ಎಂಬ ಪಾಠಾಂತರ ವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.[3] ಅನುಮಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ ಶ್ರೀಯುತರು 'ಶಂತನುಜ' ಪಾಠವನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಕಾರಣವೇನೆಂದು ಹೇಳದೆ ಮೌನ ತಳೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಶುದ್ಧ ಪಾಠ ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ. ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ. ಯವರು ಸೂಚಿಸಿರುವ 'ಶಕ್ರಸುತ' ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನು ಬಳಸಿ— "ನೆಗಟ್ದ ಭಾರತಮಲ್ಲ 'ಶಕ್ರಸುತ' ಬಾಣಾಘಾತದಿಂಭೀಮಭೀ" ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಛಂದೋದೋಷವೂ ಇಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ. ಈ ಪಾಠವನ್ನು ಏಕೆ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವೋ ಅರ್ಥವಾಗು ವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪಾಠವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿತ್ತು.

ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ. ಯವರು ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪಾಠ 'ಸಂಕಮಜ' ವನ್ನು ಬಳಸಿ—'ನೆಗಟ್ದ ಭಾರತಮಲ್ಲ ಸಂಕಮಜ ಬಾಣಾಘಾತದಿಂ ಭೀಮಭೀ' ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಛಂದೋದೋಷವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ನಿಜ. ಆದರೆ 'ಸಂಕಮಜ' ಎಂದಾಗ 'ಪಾರ್ಥ' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದು ಹೇಗೆ ? ಎಂಬ ಸಂಶಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ. ಯವರು ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಹೇಳಿ 'ಸಂಕಮ' ಎಂದರೆ 'ಇಂದ್ರ' ಎಂಬರ್ಥವಿರುವಂತೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

2 ಅದೇ ಪು. 117

3 ಅದೇ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ, ಪು. 15

ಆದರೆ ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಆರೀತಿ ಅರ್ಥಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಬೆಳ್ಳಾವೆ ವೆಂಕಟನಾರಾಯಣಪ್ಪನವರು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮತ್ತು ಪದ್ಯ ಹೀಗಿವೆ. ಅರ್ಜುನ ಶಿವನಿಂದ ಪಾಶುಪತವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ವ್ಯಾಸರಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತನಾಗಿ ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿರುವಾಗ ಇಂದ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವೇಷದಿಂದ ಬಂದು ಅವನ ಪೂರ್ವೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಅರ್ಜುನ ಹೀಗೆಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ :

'ನಿನಗಂ ಪೇೞ್ವೊಡೆ ಪಾಂಡುರಾಜತನಯಂ ಗಾಂಡೀವಿಯೆಂದಾಯುಗಂ
ಗೆಸೆಲಂಜೂದಿನೊಳೊತ್ತೆವೋಗೆ ಬನಮಂ ಪೊಕ್ಕಣ್ಣನೇದೊಂದು ಮಾ
ತನಣಂಮೀಱದೆ ನಿಂ [ದು ಶಂಕರ] ನ ನೀನಾರಾಧಿಸೆಂದಿಂತಿದಂ
ಮುನಿ ಪಾರಾಶರನೊಲ್ದು ಪೇೞ್ ಹರಬರ್ಪನ್ನಂ ತಪಂಗೆಯ್ದಪೆಂ'[4]

ಇದರ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ 'ದುಶಂಕರ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ದ ಪಂಕಮ', 'ದ ಸಂಕಮ' 'ದಸಂತಕ' ಎಂಬ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. 'ಕಿರಾತಾರ್ಜುನೀಯ'ದಲ್ಲಿ – 'ಕರಿಷ್ಯಸೇಯತ್ರ ಸುದುಶ್ಚರಾಣಿ ಪ್ರಸತ್ತಯೇ ಗೋತ್ರಭಿದಸ್ತಪಾಂಸಿ' ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇಂದ್ರಾರಾಧನವನ್ನು ಉಪದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ-ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ತೋಗೆರೆ ನಂಜುಂಡಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು 'ಶಂಕರ' 'ಹರ' ಎಂಬಿವುಗಳನ್ನು ಇಂದ್ರಪರವಾಗಿ ತಿದ್ದಬೇಕೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಿ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು, 'ದಿವ್ಯಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು (ಪಾಶುಪತಾಸ್ತ್ರಾದಿಗಳನ್ನು) ಪಡೆಯಲು ಇಂದ್ರನನ್ನು ಕುರಿತು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಬೇಕಾದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲವೆಂದು ಪಂಪನು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟು ದೇವೇಂದ್ರನು "ತಸ್ಮಿಂದ್ರತ್ವಮುಂ ಕೊಳಲೆಂದು ತಪಂಗೆಯ್ದಪನೆಂಬಸಂಕೆಯೊಳ್ ತಪೋನಿಘಾತಂ" ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸುವಂತೆ ಕಥೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ವ್ಯಾಸನ ಉಪದೇಶವೇನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳದೆ 'ಶಂಕರ'ನನ್ನಾರಾಧಿಸಿದಂತೆ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ತೋರುವುದು" ಎಂದು ಸಂಪಾದಕರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[5] ಡಾ॥ ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರೂ 'ಪಂಪಭಾರತ ದೀಪಿಕೆ' ಯಲ್ಲಿ 'ಶಂಕರ' ಎಂದೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ 'ಸಂಕಮ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ 'ಇಂದ್ರ' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

'ಸಂಕಮ' ಎಂಬುದು ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದವಿರಬೇಕೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ಸಂಕಮ' ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ರಾಜ ಕಲಚೂರಿ ವಂಶದಲ್ಲಿ 1176-81ರ ವರೆಗೆ ಆಳಿದಂತೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.[6] ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ 'ಸಂಕಮ' ಶಬ್ದ ಪಂಪ-ರನ್ನರ ಕಾಲಕ್ಕೆ

4 (ಸಂ) ಬೆಳ್ಳಾವೆ ವೆಂಕಟನಾರಾಯಣಪ್ಪ. 'ಪಂಪಭಾರತ', ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು. (1931) ಆ. ೮ ಪದ್ಯ ೫. ಪುಟ. 194

5 ಅದೇ ಉಪೋದ್ಘಾತ ಪು. xLii ಮತ್ತು xLiii

6 ಕರ್ನಾಟಕ ಪರಂಪರೆ ಭಾಗ-1, ಪು. 352, 353

ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅನಂತರ ರೂಢಿಗೆ ಬಂದ ಶಬ್ದವೆಂದೂ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಸಂಕ್ರಂದನ-ಸಂಕಮ ಆಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನುಮಾನಾಸ್ಪದ. 'ಸಂಕಮ' ಕಲಚೂರಿ ಅರಸರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಿತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. 'ಸಗಮ-ಸಂಕಮ' ಆಗಿರ ಬಹುದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈಗಲೂ 'ಸಂಕಪ್ಪ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ 'ಸಂಕಮ' 'ಸಂಕ್ರಂದನ' ಶಬ್ದದ ತತ್ಭವವಲ್ಲ ; ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಸಂಕಮ + ಜ' ಮಾಡಿ, 'ಸಂಕಮನ ಮಗ' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಮಾಡುವುದು ವ್ಯಾಕರಣ ಶುದ್ಧವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ರನ್ನ 'ಸಂಕಮಜ' ಎಂದು ಬಳಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ವೆನ್ನಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾದರೆ, ಶುದ್ಧಪಾಠ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ ಯವರು ಸೂಚಿಸಿರುವ 'ಶಕ್ರಸುತ' ಪಾಠವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ವಾಸವಜ' ಎಂದು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ 'ಅರ್ಜುನನ' ಎಂದೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಪಾಠಾಂತರವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ. ಯವರು 'ಶಂತನುಜ' ಎಂದೇ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಗದಾಯುದ್ಧವನ್ನು ಮೊದಲು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಶ್ರೀ ಎ. ರಾಮಾನುಜ ಯ್ಯಂಗಾರ್ ಮತ್ತು ಎಸ್. ಜಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರು 'ಶಂತನುಜ' ಎಂಬುದನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.[7] ಅಂದರೆ 'ಶಂತನುಜ' ಎಂಬುದೇ ಶುದ್ಧ ಪಾಠವೆಂಬುದು ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂದಾಯಿತು. ಆದರೆ ಹೇಗೆ ? ಈ ಬಗೆಗೆ ಈ ಮೂರುಜನ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಮೌನ ತಳೆದಿದ್ದಾರೆ. 'ಶಂತನುಜ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದಾದರೂ 'ಶಂತನುಜ' ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದ ಪಾಠ ವೆಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. 'ಶಂತನುಜ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ. ಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ 'ಶಂತನುವಿನಮಗ ಭೀಷ್ಮ' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿದರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೇಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ 'ಶಂತನುವಿನ ವಂಶಜ' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಿ ಅದನ್ನು ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. 'ರಘುಜ' ಎಂದರೆ 'ಶ್ರೀರಾಮ' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡುವಂತೆ ಅರ್ಜುನನನ್ನು 'ಶಂತನುಜ' ಎಂದು ಕರೆದು ಅರ್ಥಮಾಡುವುದೇ ಸೂಕ್ತವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಆರ್. ರಾಚಪ್ಪ

---

7. (ಸಂ) ಎ. ರಾಮಾನುಜಯ್ಯಂಗಾರ್ ಮತ್ತು ಎಸ್. ಜಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, 'ಗದಾ ಯುದ್ಧಂ' ವೆಸ್ಲಿಯನ್ ಮಿಷನ್ ಪ್ರಕಟಣೆ- 1925

ಸಂಪಾದಕೀಯ

ಅಭಿನಂದನೆ :

ಡಾ॥ ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರಿಗೆ 'ಭಾರತೀಯ ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿ' ಬಂದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ, 'ಸಾಧನೆ'ಯು ತನ್ನ ಹೃತ್ಪೂರ್ವಕವಾದ ಅಭಿನಂದನೆಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಚಿಕೆಯನ್ನು 'ಕಾರಂತ ವಿಶೇಷಾಂಕ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಐವತ್ತಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುಟಗಳನ್ನು, ಕಾರಂತರ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಲೇಖನಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಮೂರನೆಯ ಬಾರಿಗೆ ಈ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಗೆದ್ದುಕೊಡಲು ಕಾರಣವಾದ 'ಮೂಕಜ್ಜಿಯ ಕನಸುಗಳು' ಎಂಬ ಕಾದಂಬರಿಯ ಬಗೆಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆದ ಡಾ॥ ಕಾರಂತರಿಗೆ ಈ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಬಂದ ಬಗೆಗೆ ಯಾರಿಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಶಿವರಾಮ ಕಾರಂತರು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆ ಮತ್ತಿತರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿಸಿದ ಪ್ರಯೋಗ, ಸಾಧಿಸಿದ ಗೆಲುವು ಅಪೂರ್ವವಾದದ್ದು. ಮೂಲತಹ ಸಾಹಸ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ, ಪ್ರಖರ ವಿಚಾರವಂತಿಕೆಯ, ಮುಕ್ತವಾದ ನಿಲುವಿನ ಮತ್ತು ರಸಹೃದಯದ ಕಾರಂತರು, ಕಳೆದ ಅರ್ಧಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕ ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮ ಬದುಕು ಹಾಗೂ ಬರೆಹಗಳ ಮೂಲಕ, ಜೀವನದ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತಾ, ಓದುಗರ ತಿಳಿವಿನ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ಕನ್ನಡಿಗರೆಲ್ಲರ ಕೃತಜ್ಞತೆಗೆ ಪಾತ್ರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ, ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ 'ಜ್ಞಾನಪೀಠ ಪ್ರಶಸ್ತಿ'ಯಂಥ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಗೌರವವನ್ನು ಪಡೆದ ಕಾರಂತರನ್ನು ಅಭಿನಂದಿಸುತ್ತಾ, ಇದಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ ಗೌರವವನ್ನು ಕಾರಂತರು ಪಡೆಯಲು ಅರ್ಹರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಸಂಪಾದಕರು

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖಕರು

ಸುಮತೀಂದ್ರ ನಾಡಿಗ್	ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಗಾಂಧಿಬಜಾರ್, ಬೆಂಗಳೂರು 560 004
ಡಾ॥ ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ	ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056
ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ	ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056
ಕಿ. ರಂ. ನಾಗರಾಜ	ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056
ಸಿ. ವೀರಣ್ಣ	ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056
ಕೆ. ಜಿ. ಮಂಜುನಾಥ	ಮೂರನೇ ಸೆಮಿಸ್ಟರ್ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056
ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ	ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056
ಡಾ॥ ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ	ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056

ಮೊರಬದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ	ಮೂರನೇ ಸೆಮಿಸ್ಟರ್ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056
ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ	ಸಂಶೋಧನ ಸಹಾಯಕರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056
ಶ್ರೀಮತಿ ಮೀರಾ ಚಕ್ರವರ್ತಿ	ಅಧ್ಯಾಪಿಕೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿಭಾಗ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056
ಎಂ. ಗುರುನಾಥ	ಸಂಶೋಧನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ, ಬಿ.ಎಂ.ಎಸ್. ಕಾಲೇಜ್ ಆಫ್ ಲಾ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 004
ಬಿ. ವಸಂತಶೆಟ್ಟಿ	ಎಸ್.ಎಂ.ಎಸ್. ಜೂನಿಯರ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬ್ರಹ್ಮಾವರ (ದ.ಕ.) 576 213
ಎ. ಎಸ್. ವೇಣುಗೋಪಾಲರಾವ್	ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಕಮಲಾ ನೆಹರೂ ಕಾಲೇಜು, ಶಿವಮೊಗ್ಗ
ಕೃಷ್ಣ ಪರಮೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟ	ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056
ಡಾ॥ ವಿ. ಶಿವಾನಂದ	ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಕೇಂದ್ರ, ಗುಲ್ಬರ್ಗ 585 105
ಪಿ. ರಾಮಭಟ್	ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಮಹಾತ್ಮಗಾಂಧಿ ಮೆಮೋರಿಯಲ್ ಕಾಲೇಜು, ಉಡುಪಿ 576102

ಎಂ. ಎನ್. ಜೈಪ್ರಕಾಶ್	ಸರಕಾರಿ ಜೂನಿಯರ್ ಕಾಲೇಜು, ಮೂಲ್ಕಿ, ಉಡುಪಿ ತಾಲ್ಲೋಕು 574 154
ಡಾ॥ ಡಿ. ಎಸ್. ಶಿವಪ್ಪ	29, 'ಕಿರಣ', 7ನೇ ಕ್ರಾಸ್, ಸರಸ್ವತಿಪುರಂ, ಮೈಸೂರು 550009
ಡಾ॥ ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ	ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056
ಕೆ. ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ	ರೀಡರ್, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056
ಬಾಪು ಹೆದ್ದೂರಶೆಟ್ಟಿ	ನಂ. 15, IV ಎನ್. ಬ್ಲಾಕ್, ರಾಜಾಜಿನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 010
ಎಚ್. ವಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಶರ್ಮ	ರೀಡರ್ ಹಾಗೂ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಎಂ. ಇ. ಎಸ್. ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು 560 003
ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ	ಸಂಪಾದಕರು, ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056
ಆರ್. ರಾಚಪ್ಪ	ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ, ಶ್ರೀ ಜಗದ್ಗುರು ರೇಣುಕಾಚಾರ್ಯ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು 560 009